

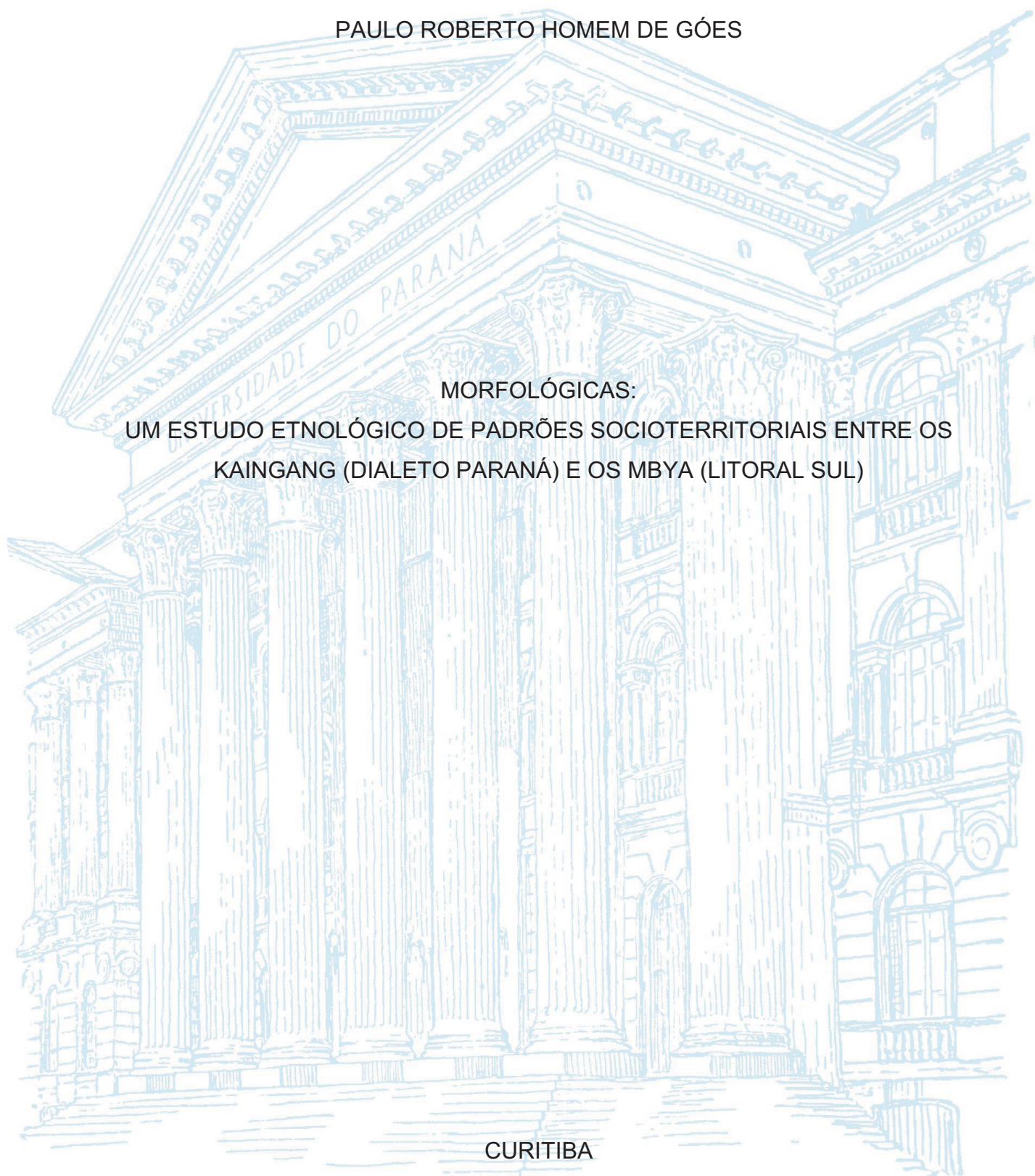
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

PAULO ROBERTO HOMEM DE GÓES

MORFOLÓGICAS:
UM ESTUDO ETNOLÓGICO DE PADRÕES SOCIOTERRITORIAIS ENTRE OS
KAINGANG (DIALETO PARANÁ) E OS MBYA (LITORAL SUL)

CURITIBA

2018



PAULO ROBERTO HOMEM DE GÓES

MORFOLÓGICAS:
UM ESTUDO ETNOLÓGICO DE PADRÕES SOCIOTERRITORIAIS ENTRE OS
KAINGANG (DIALETO PARANÁ) E OS MBYA (LITORAL SUL)

Tese apresentada ao curso de Pós-Graduação em Antropologia, Setor de Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Antropologia.

Orientador: Prof. Dr. Ricardo Cid Fernandes.

CURITIBA

2018

Catálogo na publicação
Fernanda Emanóela Nogueira – CRB 9/1607
Biblioteca de Ciências Humanas e Educação - UFPR

Goes, Paulo Roberto Homem de
Mortuárias : um estudo etnológico de padrões socioterritoriais entre
os Kaingang (dialeto Paraná) e os Mbya (litoral Sul) / Paulo Roberto
Homem de Goes. – Curitiba, 2018.

Orientador: Prof. Dr. Ricardo Cid Fernandes
Tese (Doutorado em Antropologia) – Setor de Ciências Humanas da
Universidade Federal do Paraná.

1. Kaingang (Jê). 2. Mbya (Tupi guarani). 3. Índios – Territórios -
Paraná. 4. Índios – Vida e costumes sociais. I. Título.

CDD – 980.4162

ATA N° 1

**ATA DE SESSÃO PÚBLICA DE DEFESA TESE PARA OBTENÇÃO DO GRAU DE
DOUTOR EM ANTROPOLOGIA.**


No dia dois de outubro de dois mil e dezeto às 14.00 horas, na sala 613/PPGA do Setor de CIÊNCIAS HUMANAS da Universidade Federal do Paraná, foram instalados os trabalhos de arguição do Doutorando **PAULO ROBERTO HOMEM DE GOES** para a Defesa Pública de sua Tese de Doutorado intitulada: **MORFOLÓGICAS: UM ESTUDO ETNOLÓGICO DE PADRÕES SOCIOTERRITORIAIS ENTRE OS KAINGANG (DIALETO PARANÁ) E MBYA (LITORAL SUL)**. A Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em ANTROPOLOGIA da Universidade Federal do Paraná, foi constituída pelos seguintes Membros: **JOÃO FREDERICO RICKLI(UFPR)**, **MARTA ROSA AMOROSO(USP)**, **FABIANA MAZZA(UFPR)**, **LEVI MARQUES PEREIRA(UFGD)**, **EDILENE COFFACI DE LIMA(UFPR)**. Dando início à sessão, a presidência passou a palavra ao(a) docente, para que o mesmo expusesse seu trabalho aos presentes. Em seguida, a presidência passou a palavra a cada um dos Examinadores, para suas respectivas arguições. O aluno respondeu a cada um dos arguidores. A presidência retomou a palavra para suas considerações finais. A Banca Examinadora, então, e, após a discussão de suas avaliações, decidiu-se pela aprovação do aluno. O Doutorando foi convidado a ingressar novamente na sala, bem como os demais assistentes, após o que a presidência fez a leitura do Parecer da Banca Examinadora. A aprovação no rito de defesa deverá ser homologada pelo Colegiado do programa, mediante o atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca dentro dos prazos regimentais do programa. A outorga do título de Doutor está condicionada ao atendimento de todos os requisitos e prazos determinados no regimento do Programa de Pós-Graduação. Nada mais havendo a tratar a presidência deu por encerrada a sessão, da qual eu, **JOÃO FREDERICO RICKLI**, levei a presente ata, que vai assinada por mim e pelos membros da Comissão Examinadora.

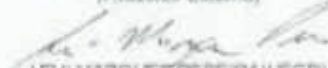
Observações: A banca elogia a qualidade e originalidade da proposta analítica desenvolvida neste trabalho, baseada em extensa pesquisa bibliográfica e etnográfica, e recomenda a publicação após as devidas melhorias.

Curitiba, 02 de Outubro de 2018.


JOÃO FREDERICO RICKLI(UFPR)
(Presidente da Banca Examinadora)


MARTA ROSA AMOROSO(USP)
(Avaliador Externo)


FABIANA MAZZA(UFPR)
(Avaliador Externo)


LEVI MARQUES PEREIRA(UFGD)
(Avaliador Externo)


EDILENE COFFACI DE LIMA(UFPR)
(Avaliador Interno)

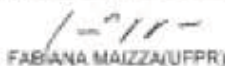
TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em ANTROPOLOGIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da Tese de Doutorado de **PAULO ROBERTO HOMEM DE GOES**, intitulada: **MORFOLÓGICAS: UM ESTUDO ETNOLÓGICO DE PADRÕES SOCIOTERRITORIAIS ENTRE OS KAINGANG (DIALETO PARANÁ) E MBYA (LITORAL SUL)**, após terem inquirido o aluno e realizado a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua aprovação no rito de defesa.

A outorga do título de Doutor está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

Curitiba, 02 de Outubro de 2018.


JOÃO FREDERICO RICKLI(UFPR)
(Presidente da Banca Examinadora)


FABIANA MAIZZA(UFPR)
(Avaliador Externo)


EILENE COFFACI DE LIMA(UFPR)
(Avaliador Interno)


MARTA RÊXA AMOROSO(USP)
(Avaliador Externo)


LEVI MARQUES PEREIRA(UFGD)
(Avaliador Externo)

Dedico este trabalho à paciência, ao amor e companhia da Bia, do
Raul, da Yasmin e da Yara! Sempre juntos nestas travessias.
Por vocês eu sou e com vocês eu rio.

AGRADECIMENTOS

Primeiramente peço licença. É com respeito e admiração que redigi as palavras que compõe este trabalho. É com respeito e admiração que agradeço as pessoas com quem convivi e com quem aprendi ao longo destes anos. Bebi em ricas fontes, ouvi belas histórias, vivi situações que levam e elevam nosso pensamento, deslocam nossa percepção para alhures, mas também algumas que nos fazem sentir o sangue esquentar em estado de alerta.

A trajetória de minha formação como antropólogo não se dissocia de minha formação como pessoa e, por isso, esse caminho vem sendo permeado de muita gente que, direta ou indiretamente, contribuiu com este trabalho. Esforço-me aqui a dedicar a vocês minha lembrança e minha gratidão. Ciente que minhas dívidas ultrapassam o espaço disponível, cito alguns nomes ressaltando que muitos representam, para mim, coletividades:

Agradeço aos Kaingang: Terra Indígena Apucarantina - D. Gilda Kuitá, Ivan, João, Moisés e família, Renato, Lourival 'Pajé' e família, Natalino Jagu, Iranilza Vagte, Cléber, Geremais Kanhgag Campolim, João Tapixi; Terra Indígena Mococa - Salvador Pranh e família, Augusto Gogóia (in memoriam), D. Balbina, Renato Pereira, Antonio Artur, Luís Amaral, Albino Fer Kag, Neno Pereira, Zaquel Lima, Reginaldo Batarse, Jonas Rosa e as respectivas famílias; Terra Indígena Queimadas - Adevanil Kregvaje, Vovô Prig (in memoriam), Floriano (in memoriam), Florides Nato, Gávog, Mariane Nenkag, Ageu Cardoso, Adalton Cordeiro, Eduardo Bru, Zezinho (in memoriam) e suas famílias; Terra Indígena Barão de Antonina - Alexandre Almeida, Cláudio Yfati Daka, Valdinei 'Tatu', Américo Rodrigues, Casturino Almeida, Ronaldo Piraí e suas famílias; Terra Indígena São Jerônimo - família Candido, Adilson Guimarães; Tupã Nhe'e Kretã - Romancil, Andréia, Florêncio e Dionísio;

Agradeço aos Guarani: Franciso Kirimako (in memoriam), Roque Timóteo, Onírio Acosta; Terra Indígena São Jerônimo - família Vargas, Xebinha; Maria do Carmo, João 'd'Água'; Terra Indígena Ywy Porã - Marinho, Digaia, Fiico, Neco; Terra Indígena Pinhalzinho - cunhado Reginaldo, Tião, Zenilda, Bento Albino, Juninho; Terra Indígena Laranjinha - família Lourenço, Marciano; Tekoa Pindoty - Dionísio

Kuaray, Juliana Kerexu, Crisitino, Izolina, Darci, Jair; Tekoa Karaguatá Poty – Irineu, Florinda; Tekoa Guaviraty – João Karaí Acosta, Tereza Morinico, Silvio, Germania Kerexu, Paulo, Lídio, Lucio, Juliana Ortega; Tekoa Kuaray Guata Porã – Faustino Karaí, Felipe, Túlio, Laureci, Pará; Tekoa Kuaray Haxa – Rivelino Verá, Elza Ara Poty, Zé Guarani e família, a pequena Para Mirin; Tekoa Araça'i – Laércio, Marcolino e família, Tekoa Yvy Ju – Osvaldo Oliveira e família; Tekoa Morro Alto – Ronaldo e família, Adriano Morinico e Dionísio Palácio;

Agradeço ao Departamento de Antropologia da UFPR e ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia. Dentro deste ambiente que percorri toda minha trajetória acadêmica até o momento. Agradeço a todos, em especial à professora Liliana Porto pelas aulas e por segurar nosso grupo de estudos sobre a obra de Bateson com dedicação e imaginação, à interlocução dos professores João Rickli, Laura Perez Gil, Ciméa Bevilaqua, Miguel Carid Naveira, Lorenzo Macagno, Marcos Silveira; também no PPGA à Paulo Marins e José Andrade e aos colegas Tiemi Costa, Marco Spiess, Andréia Prestes, Rafael Pacheco, Éber Santos, Filipe Ribeiro, Kauana Neves, Francieli Lisboa de Almeida e Pedro Fortes;

Aos colegas do Grupo de Trabalho PPGA/MP-PR: Carol Wilrich, Dra. Priscila da Mata, Ana Beatriz Paraná, Eliane Rossetim e Dandara Ribeiro; Aos amigos e colegas da UFPR – Litoral, professores e alunos do IFPR- Paranaguá e da PUC-PR, em especial ao amigo Cauê Kruger; À Don Correia e toda equipe da Companhia Fala de Teatro. Aproveito para destacar o trabalho do xondaro João Paulo de Araújo Severo da Funai de Joinvile que, mesmo nas precárias condições disponíveis, faz a diferença (quem o conhece saberá ao que me refiro).

Agradeço também aos amigos e interlocutores: Aluízio Carsten, Letícia Fernandes e Rodrigo Graça pelos muitos anos de prosa, amizade e pesquisa; Lígia Laroca, Paulo Haiduke, Poliana, Tiago, Priscila Cazarin Braga, Romulo Macari, Nicole Soares, Guilber Wistuba, Pedro Cordeiro, Paola Gibram, Poliana Tomé, Daniel Rondon, Guilherme 'Capivara', Juliana Cabral, 'Tio' Carlinhos Oliveira, Ana Luzia Dias Pereira, Alessandra Helena Schneider, Rodrigo Fernando Moro Rios, Bruno Kazua Nakagawa, Alexandre Pedroso, Reginaldo Cunha, Gilberto Yudi Shingo, Thiago Furlaneto, Céu Simão, Maicon Marcante, Anna Carolina Vargas de Faria, Igor Karol Brasileiro, Noberto Doi, Andrei Duarte, Cassius Cruz, Regina Ferreira, Rosane

Amaral e tantos outros. Também à Luciana Moura Ramos, João Akira Omoto, Gilmar Schwanka, Luíz Narok, Aires Silva, Cléber Amaral.

Agradeço à Sidney Vicent de Paul Vikou pela paciência e seriedade com que ajudou a transformar minha base de dados em mapas e à arte de Izabela Maria dos Santos Moreira que ajudou a traduzir as ideias em imagens. Também à Pamela Oliveira e Izabel Costa pelas revisões ortográficas.

Agradeço aos amigos Florêncio Rekayg Fernandes pela tradução do resumo em língua Kaingang, Rivelino Verá pela tradução do resumo para língua Mbya e Caio Pereira pela tradução do resumo para língua alemã.

Agradeço muito aos professores Levi Marques Pereira e Edilene Coffaci de Lima pela arguição na banca de qualificação, pois fizeram mais sólido este trabalho. Edilene foi quem me levou aos Katukina (Pano) e à etnologia no já distante ano de 2005. Levi foi de uma atenção e generosidade ímpares com o texto inicial desta tese. Ambos foram também fundamentais na banca de defesa.

De igual modo, agradeço à Marta Amoroso, cujos comentários à minha apresentação no Colóquio de Etnologia Meridional – UFSC (2017) foram extremamente estimulantes e relevantes para continuidade da pesquisa e que também trouxe, com sua precisão e classe, grandes insights durante a defesa da tese. Fabiana Maizza traçou paralelos muito interessantes e propôs caminhos e contrastes em sua arguição, obrigado pela dedicação que dispendeu ao trabalho.

Também ao professor Henyo Barreto pelas conversas na RBA de João Pessoa e nos cursos da PNGATI e à toda equipe do Jê Landscaps, José Iriarte, Rafael Corteletti e todos os outros arqueólogos pela interlocução e acolhida nos sítios em que trabalhavam;

Agradeço a meu orientador, *che rykey*, Ricardo Cid Fernandes, pelo incentivo, pela amizade, pelos livros, pelos comentários, pela longa interlocução e tudo o mais!

Com amor agradeço muito à minha família, tão fundamentais desde sempre: Edson, Celeste, Daniel, Djane, Mônica, André, Sandra, Pedro, todos que participam do 'costaiada' e à família de Sorocaba; também à João, Sônia, Rafael, Taís, Estela, Maria Luiza, Rodrigo, Patrícia e Juliana.

A civilização industrial levou uma dúzia de homens à lua.
Centenas de milhares de quilômetros. A viagem mais extensa.
Deixaram espelhos, uma bandeira nacional. Coletaram rochas.
Alta ciência e tecnologia.

Nenhum sinal de *vida*.

No pátio de sua casa o velho canta.
Não é *sua* voz. É canto do povo harpia, povo jibóia, povo jaguar.
Há muitos. Arte ameríndia do trânsito estático.
Ele sabe. São seis camadas, talvez mais.
Embaixo do rio, na copa de árvores.

Há *vida* em toda parte.

Um infinito inanimado busca alcançar os povos da tecnologia.
Em um infinito povoado habitam mestres da percepção intensiva.

RESUMO

O objetivo desta tese é identificar e contrastar, a partir de dados etnográficos, as lógicas de produção territorial Kaingang dialeto Paraná (Jê) e Mbya do Litoral Sul (Tupi-Guarani). A premissa é que os processos de produção territorial, por serem passíveis de abordagem na longa duração, são estratégicos para identificar como se constitui a morfologia social de cada grupo étnico. Analiso aqui, deste modo, como os Kaingang e Mbya, cujos territórios na bacia do rio Paraná são limítrofes há alguns milhares de anos, produzem espaços e ambientes ao produzirem suas diversas escalas sociopolíticas. Este esforço pretende iluminar contrastes mais gerais observáveis entre povos Jê e Tupi-Guarani. As territorialidades Kaingang e Mbya são abordadas a partir de algumas estratégias analíticas, dentre elas: (I) mapeamento de relações intra e interaldeãs, (II) identificação das distintas escalas de sociabilidade, (III) organização política, (IV) dados arqueológicos e (V) contraste com os dados etnográficos sobre outros povos “aparentados” linguisticamente, Jê e Tupi-Guarani. Os resultados desta análise apontam para diferenças significativas entre os Kaingang e Mbya relativas à demografia das aldeias, aos processos de constituição das lideranças morais e políticas, aos padrões de relação interaldeãos e à diferenciação linguística. Por fim, mobilizo metáforas de inspiração botânica para ilustrar a territorialização destas formas sociais, onde o Rizoma Mbya contrasta com as tuberosas Kaingang.

PALAVRAS-CHAVE: Morfologia Social; Territórios; Kaingang (Jê); Mbya (Tupi-Guarani).

ABSTRACT

The objective of this study is to identify and contrast, from ethnographic data, the logics of Kaingang - Paraná (Jê) and Mbya of the South Coast (Tupi - Guarani) territorial production. The premise is that the processes of territorial production, because they can be approached in the long term, are strategic to identify how social morphology is constituted in each ethnic group. I analyze here, so, how the Kaingang and Mbya, whose territories in the basin of the Paraná River have been bordering for some thousands of years, produce spaces and environments by producing their diverse sociopolitical scales. This effort aims to illuminate more general contrasts between Jê and Tupi-Guarani peoples. The Kaingang and Mbya territorialities are approached from some analytical strategies, among them: (i) mapping of intra and interlaminal interactions, (ii) the identification of distinct scales of sociability, (iii) political organization, (iv) archaeological data and (V) contrast with the ethnographic data on other linguistically related peoples, Jê and Tupi-Guarani. The results of this analysis point to significant differences between the Kaingang and Mbya relative to village demographics, processes of constitution of moral and political leadership, patterns of interdepartmental relationship and linguistic differentiation. Finally, I mobilize botanical-inspired metaphors to illustrate the territorialization of these social forms, where the Mbya Rhizome contrasts with the Kaingang tuberous.

KEYWORDS: Social Morphology; Territories; Kaingang (Jê); Mbya (Tupi-Guarani).

SĨN KỸ TO KAMÉN

Inh rãnrãj ta ki isóg ki kanhrãn kara to kãmén ke mũ, isỹ to rãn ja vẽnhykre ta ki, êg tỹ kanhgág ag ga mág to kamén, êmã mág tỹ Paraná ta ki (to êg Jê ag he tĩ) kara ã ag to êg Mbya he tĩ Goj mág fyr tỹ Sul ta ki (Tupi Guarani ag jamã ki). Êg tỹ to kamén pẽnjêg kỹ, ken jê tóg to kamén mág han ke nĩ, to jykre ã vẽn êg tỹ kanhgág ã ag jykre to vēmén jê. To isóg jykrén mũ, hẽ ri ken kỹ kanhgág kara Mbya ag, prỹg tỹ hẽ ri vỹ tĩg ja nĩ, êmã mág tag rã goj mág tag fyr mĩ Paraná tag ki, si há tóg tĩ ha, hãra ag tóg ag rãnrãj mág kara vãsãnsãn mũ ãjag tỹ ga kara ãjag jykre tỹ tũ e tu nĩ jê. kỹ êg tóg to jykrén mág han ke mũ kanhgág Jê kara Tupi-Guarani ag mré. Kanhgág ag kara Mbya ag jamã mág tag ki êg tóg to vēmén ke mũ. hã vỹ nỹtĩ: (I) ag tỹ jagnẽ mré vēmén to kamén, (II) ag hẽ ri ken kỹ jagnẽ mré vēmén tĩ, (III) ag hẽ ri ken kỹ ãjãg jykre to vēmén tĩ, (IV) kufã ag tỹ jykrén ja ven sór, (V) kanhgág ã ag jykre to kamén ke êg tỹ eg jykre ki kanhrãn há han jê, Jê ag kara Tupi-Guarani ag. Isỹ nén to kãmén ke tag vỹ ãjag mỹ ven ke mũ, ag jykre tóg tỹ vẽn hã tũ nỹtĩgtĩ, pã'i ag hynhan, kanhgág ã ag mré vēmén kara ag hẽ ri ken kỹ jagnẽ mré vēmén tĩ. Kỹ isóg to vēmén mág han ke mũ, nẽn mág to kamén ke mũ, Mbya ag hẽ ri ken kỹ vẽn han mũ kara ke tũ nĩ kỹ kanhgág ag mrũr mág han kỹ vẽngrun ja nĩ gé.

TO JYKRÉN KE: êg hẽ ri ken kỹ jagnẽ mré vēmén tĩ; êg ga mág ta kri, kanhgág (Jê); Mbya (Tupi – Guarani)

MOËXAKÄ

Kova'e ma quaxia parama oje kua uka, kova'e tembiapo ojejapo rire mara ramivypa onhemopu'ã tekoa ponge rekopy ayvu parana pygua (Jê) ha'e Mbya rekopy ye'ê rembe kuaray pukua katy (Tupi-Guarani). Ajapo onhemongueta onhemopu'ã angware tekoa yma guare ramia, peteĩ teĩ rekorupi aexauka, mararami'vypa ponge ha'e Mbya, ha'ê oexauka mamorupipa Mbya rekoa ha'e ponge rekoa ojekuaa ye'ê rembe verema Mbya, ponge ma yvatevekaty ikuai hovaive katy Mbya rekoaju ojekuaa, ponge kueryma ika'aguyma kurity ha'ekuery oguererekuaa ha'e Mbya ka'aguyma ka'aguyete ha'ekuery oguererekuaa havy. Kova'e mbaraete aguy onhemoëjãkã aguy ojexauka pavê Jê ha'e Tupi-Guarani. Tekoa ponge ha'e Mbya regua onhemombe'u oikuaa porãve avã: (I) mamõpa oĩ tekoapy ha'e amboa'e tekoapy, (II) aikuaa avã jorami hẽy hẽy arandu oguereko, (III) ojejokuai uvixarami, (IV) ojexauka avã ymã mamorupipa ikuai raka'e nhane re tarãkuery ymaveguare, (V) ovexa jojorami rairai ayvu oiko raka'e, Jê ha'e Tupi-Guarani. Kova'e mba'e apo oexauka porãete mararamipa Mbya ha'e ponge ma etave ha'e Mbya ma mbovy ve'i, ha'e ramivy ha'e kuery guekorupi omopuã guvixarã ha'e Mbya guekorupi havi, Mbya ma teĩ rami guekoa oguereko peteĩ teĩ tekoapy omopu ã uvixãrã ha'e ponge ma oguereko mokõi mboapy tekoa vaeri Mbya rami eỹ ha'e kuery omopuã mboapy uvixa peteĩ teĩ tekoapy há'egui omopuã ju peteĩ uvixa yvateveva'e ha'e javi tekoare ju ipoakaveva'erã ponge rekopy, ayu ma ojerova ovy teko ojeroguata'arami. Kova'e rami amboapyta imondovy, koa'e enxa'kã harami ojekuaa opa mba'e renhoĩgui arandu agui ojekuaa tekoarã pavê, nhuĩ renhoĩ rami Mbya onhemopu'ã ndaipoi evatevevae nhombytepy ponge ma rami he'ỹ ponge ma jety rami onhemopu'ã embypyre e'a reta va'eri teĩ uvixave oĩ.

AYVU PETEĨ RAMI: Peteĩ teĩ rekopy; Tekoa rupa; Nhande jagua (Jê); Mbya (Tupi-Guarani);

ZUSAMMENFASSUNG:

Die vorliegende Dissertation hat zum Ziel, die jeweiligen Logiken territorialer Produktion der *Kaingang-Paraná (Jê)* und *Mbya aus der südlichen Küste (Tupi-Guarani)* durch ethnographische Daten zu identifizieren und zu kontrastieren. Es wird von der Annahme ausgegangen, dass Prozesse territorialer Produktion für die Identifizierung der Bildung der sozialen Morphologie der jeweiligen ethnischen Gruppen strategisch sind, weil sie langfristig beobachtet werden können. In diesem Sinn analysiere ich, wie die Kaingang und Mbya, deren Territorien um dem Einzugsgebiet des Flusses Paraná seit Jahrtausenden benachbart sind, Umfeldler und Ambientes im Rahmen der Produktion ihrer sozialpolitischen Skalen hervorbringen. Diese Arbeit hat die Absicht, Licht auf allgemeine und beobachtbare Unterschiede zwischen den Jê- und Tupi-Guarani-Völkern zu werfen. Die Jê- und Mbya-Territorialitäten werden u.a. durch die folgenden analytischen Strategien studiert: (I) Kartierung der Beziehungen in den Dörfern und zwischen den Dörfern, (II) Identifizierung der verschiedenen Soziabilitätsskalen, (III) politische Organisation, (IV) archäologische Daten und (V) Kontrastierung mit ethnographischen Daten von weiteren sprachverwandten Völkern der Ethnien Jê und Tupi. Die Ergebnisse dieser Analyse weisen auf bedeutende Unterschiede zwischen den Kaingang und den Mbya bezüglich Dorfdemographie, Auswahlprozesse der moralischen und politischen Führungen, Beziehungsstandards innerhalb der Dörfer sowie der sprachlichen Unterscheidung hin. Zum Schluss verwende ich Metapher botanischer Inspiration zur Darstellung der Territorialisierung dieser sozialen Formen, wo der Mbya-Wurzelstock mit den Kaingang-Tuberosen kontrastiert.

SCHLÜSSELWÖRTER: soziale Morphologie; Territorien; Kaingang (Jê); Mbya (Tupi-Guarani)

RÉSUMÉ

L'objectif de cette thèse est d'identifier et de contraster, à partir de données ethnographiques, les logiques de production territoriale Kaingang du dialecte Paraná (Jê) et Mbya de la côte Sud (Tupi-Guarani). La prémisse est que les processus de production territoriaux, parce qu'ils peuvent être traités à long terme, sont stratégiques pour identifier comment la morphologie sociale de chaque groupe ethnique est constituée. J'analyse ici de cette manière comment Kaingang et Mbya, dont les territoires dans le bassin du Paraná bordent depuis des millénaires, produisent des espaces et des environnements en produisant leurs différentes échelles sociopolitiques. Cet effort vise à mettre en lumière des contrastes plus généraux entre les peuples Jê et Tupi-Guarani. Les territorialités de Kaingang et Mbya sont abordées à partir de certaines stratégies analytiques, parmi lesquelles: (I) la cartographie des relations intra et interaldées, (II) identification des différentes échelles de sociabilité (III) organisation politique, (IV) données archéologiques et (V) contraste avec les données ethnographiques sur d'autres peuples liés sur le plan linguistique, Jê et Tupi-Guarani. Les résultats de cette analyse mettent en évidence des différences significatives entre Kaingang et Mbya par rapport à la démographie des villages, les processus de constitution du chefferie moral et politique, les modèles de relations inter villageois et la différenciation linguistique. Enfin, je mobilise des métaphores d'inspiration botanique pour illustrer la territorialisation de ces formes sociales, où le rhizome de Mbya contraste avec les tubercules de Kaingang.

MOTS-CLÉS: Morphologie sociale; Territoires; Kaingang (Jê); Mbya (Tupi-Guarani).

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	30
Metáforas, modelos e mapas	30
Modelos em Etnologia.....	35
Campos, questões e método	41
Mapa da Tese	49
Mapas na tese	50
 PARTE 1: POVOS DO SOL	52
 1 CIVILIZAÇÃO JÊ: DISTRIBUIÇÃO GEOGRÁFICA E ESCALAS SOCIOLÓGICAS	53
1.1 Timbira	69
1.2 Mebêngokre	73
1.3 A' uwẽ (Xavante)	75
1.4 Kaingang.....	78
1.5 Sistemas etnonímicos, sistemas históricos, sistemas de metades: diversas formas Jê	84
 2 MODALIDADES DE ORGANIZAÇÃO SOCIOTERRITORIAL KAINGANG	94
2.1 <i>In sî</i> e <i>emã sî</i> : princípios da <i>Casa</i> e sociabilidade	94
2.2 <i>lambrenato</i> : a produção dos territórios (pólo aliança).....	110
2.3 A vida em grupos: times, facções e disputas (pólo jogo)	128
2.4 <i>Ag kato tẽ</i> : notas etnográficas sobre um conflito (pólo guerra)	136
2.5 Multidualismo: a chefia em grupo	144

2.6 Goj Kupreg: produção de território entre a política e as guerras	156
2.7 Aldeias do centro e aldeias que orbitam: sobre padrões territoriais Kaingang	169
2.8 Rio Tibagi: fronteiras e articulações sociológicas	175
2.9 Reversão figura-fundo: territórios regionais.....	184
2.10 Os conselhos de caciques	196
2.11 Conclusão	200
PARTE 2: POVOS DA SOMBRA	203
3 CIVILIZAÇÃO TUPI-GUARANI: DISTRIBUIÇÃO GEOGRÁFICA E ESCALAS SOCIOLÓGICAS	204
3.1 Tupinambá-Guarani?: Hipóteses sobre os centros de dispersão e natureza da relação entre Tupinambá e Guarani.	213
3.2 Debates sobre o Tupi-Guarani na linguística e suas classificações internas	222
3.3 Mapa Tupi-Guarani: Distribuição geográfica e demografia contemporânea dos povos Tupi- Guarani	229
3.4 Kagwahiva: Myty e Taravé	234
3.5 Complexo Maíra	236
3.5.1 He.....	239
3.5.2 Akwawá	241
3.5.3 Tenetehara	242
3.5.4 Ka'apor.....	243
3.6 Kokama-Yeral	247
3.7 Guarani: os muitos filhos dos Nhanderukuey.....	248
3.7.1 Guarani Ocidental	251
3.7.2 Guarani Oriental	255
3.8 Outros: Avá Guajá, Sirionó, Guarasug'we, Yuki, Kamayurá, Avá-Canoeiro, Aché e Xetá	264

4 COLETIVOS E TERRITORIALIDADES MBYA..... 267

4.1 Fogo, família e caminhos	267
4.2 Migrações, expansão, mobilidade e visitas: formas de movimento	273
4.3 Fogos e tekoa	277
4.4 Sistema xondarokuery (bordas).....	284
4.5 Gerontocracia: ‘chefia’ Mbya (<i>centros</i>).....	291
4.6 Opy ha aguyje (ascese e ascensão)	302
4.7 Ore oguata: padrões multicomunitários	315
4.8 Endogamia étnica e exogamia territorial	324
4.9 guatá ha’e guará?	334
4.10 Reterritorialização em yvy rupa	340
4.11 Etnônimos nos registros dos primeiros europeus na América do Sul.	346
4.12 A profusão etnonímica, yvy marã eỹ e a via de mão única em Nimuendaju.....	352
4.13 Conclusão	362

PARTE 3: POVOS DA TERRA 366

5 ARREBOL: ZONAS DE TRANSIÇÃO E CONTRASTE..... 368

5.1 Modelos e diferenças	371
5.2 Contrastes: sistemas onomásticos	382
5.3 Morfológicas: formas e sentidos da terra	393
5.4 Alteridades e autoridades: lugares da guerra	406
5.5 Territórios limítrofes.....	413

5.6 Apontamentos conclusivos: “qualquer modelo só pode ser útil se possibilitar a formulação e experimentação de hipóteses”	425
---	-----

REFERÊNCIAS.....	431
-------------------------	------------

Sites	453
-------------	-----

Documentos.....	453
-----------------	-----

Filmografia	454
-------------------	-----

Anexo 1: genealogia Kaingang (norte do paraná).....	455
---	-----

Anexo 2: genealogia Mbya (litoral paraná e norte santa catarina)	456
--	-----

Anexo 3 Base de dados localiza��o e demografia.....	457
---	-----

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Diagrama das relações “possíveis”	37
Figura 2 Centros cerimoniais/ montículos Jê Meridionais	56
Figura 3 - Lista de línguas da família Jê.....	57
Figura 4 - Raízes dos grupos linguísticos Jê.....	60
Figura 5 - Território Caiapó do Sul e povos vizinhos	66
Figura 6 - Mapa da distribuição geográfica contemporânea da civilização Jê.	68
Figura 7 - Terras Indígenas e etnias Timbira.....	70
Figura 8 - Demografia Timbira.....	71
Figura 9 - Mapa dos territórios Timbira	72
Figura 10 - Terras Indígenas e etnias Mebêngôkre.....	73
Figura 11 - Demografia Mebêngokre.....	74
Figura 12 - Mapa dos territórios Mebengokre.....	74
Figura 13 - Terras Indígenas A'uwe (Xavante).....	76
Figura 14 - Demografia A'uwe	76
Figura 15 - Mapa dos territórios A'uwe.....	77
Figura 16 - Diagrama das ramificações do Proto Jê Meridional	79
Figura 17 - Terras Kaingang.....	80
Figura 18 - Demografia Kaingang	81
Figura 19 - Mapa das terras indígenas Kaingang.....	82
Figura 20 - Classificação Etnopolítica Timbira	86
Figura 21 - Em ordem anti-horária de cima para baixo: Sítio arqueológico Jê Meridional "Abreu e Garcia"; aldeia Krahó; aldeia Xavante.	93
Figura 22 - In sî e in jy do casal Prig e Maria.	96
Figura 23 - Diagrama da aldeia Mëtyktire	97
Figura 24 - Diagrama parcial das aldeias Sede e Missão da TI Queimadas	98
Figura 25 - Excerto genealógico a partir dos casais Frederico e Lourenço.....	105
Figura 26 - Perfil da casa subterrânea do sítio 52.....	107
Figura 27 - Excerto genealógico da família Vegman.....	112
Figura 28 - Cacique Vegnon, Kaingang do Paraná, intérprete na pacificação dos Kaingang de São Paulo.	113
Figura 29 - Excerto Genealógico família Cândido	115

Figura 30 - Localização das fazendas limítrofes do território Kaingang no XIX, localização da “Chacina do Tibagi” ocorrida em 1796 e do trajeto de Saint-Hilaire em 1820.	124
Figura 31 - Quatro gerações Kaingang. Augusto Gogóia (sentado) em frente a seu in sî, à sua esquerda, também de chapéu, Salvador Pereira.	125
Figura 32 - Excerto de geneograma da descendência do casal Gojé e Gorê Teié. Linhas amarelas representam residentes em Mococa, vermelhas em Queimadas e azuis em Apucarantina.	126
Figura 33 - Ensaio em frente à oca. Terra Indígena Barão de Antonina, 2015.	127
Figura 34 - Legenda das marcas e tabela de caciques e vice caciques desde 2007	142
Figura 35 - Lista de lideranças TI Queimadas 2014.....	145
Figura 36 - Quadro do juiz Luís Daniel Cleve, 1879	157
Figura 37 - Excerto de geneograma Kaingang. Linhas azuis TI Barão de Antonina, linhas vermelhas TI Apucarantina e linhas verdes TI Queimadas.	159
Figura 38 - Cartaz da festa de 2010 da Terra Indígena Mococa.....	162
Figura 39 - Emãs Kaingang visitados pelo Capitão Ozório em 1910.	169
Figura 40 - Reunião Kaingang, TI Apucarantina 2013.	171
Figura 41 - Relação de Terras Indígenas e nome de aldeias Kaingang.	172
Figura 42 - Denominação das marcas Kaingang por região dialetal.....	182
Figura 43 - Jango após coleta de material para artesanato. TI Mococa. 2010.	183
Figura 44 - Excerto genealogico Kaingang e Ñandeva Norte do Paraná.....	187
Figura 45 - Excerto genealógico da TI Queimadas. Linhas pretas representam residentes na TI Ivaí e vermelha na TI Queimadas.	193
Figura 46 - Área e demografia das Terras Indígenas Kaingang do Norte do Paraná.	194
Figura 47 - Território Kaingang. Vista da TI Apucarantina a partir da TI Barão de Antonina. No vale, centro da imagem, corre o rio Tibagi.	195
Figura 48- Lista dos presidentes do Conselho Indígena do Norte do Paraná elaborada com colaboração da pesquisadora Letícia Fernandes em fevereiro de 2018	197
Figura 49 - Os conjuntos Tupi-Guarani	209
Figura 50 - Conjuntos linguísticos Tupi-Guarani	212

Figura 51 - Tronco Tupi e as famílias e línguas derivadas	224
Figura 52 - Dendrograma das línguas Tupi Guarani.	226
Figura 53 - Macrounidades étnicas e etnias Tupi Guarani	230
Figura 54 - Mapa da distribuição geográfica contemporânea da civilização Tupi Guarani	233
Figura 55 - Mapa Kagwahiva.....	235
Figura 56 - Classificação social Parakanã	238
Figura 57 - Localização das etnias do Complexo Maíra.....	239
Figura 58 - Mapa Akwawa	241
Figura 59 Mapa Tenetehara	243
Figura 60 - Mapa Kaapor	245
Figura 61 - Mapa Kokama Omagua	247
Figura 62 - Mapa Guarani	249
Figura 63 - Mapa Guarani Ocidental	254
Figura 64 Mapa de distribuição dos Guarani Orientais	256
Figura 65 Mapa de distribuição Kaiowá	258
Figura 66 Mapa da distribuição Ñandeva	260
Figura 67 Mapa dos territórios Mbya	263
Figura 68 - Mapa “Outros” TG	265
Figura 69 - Exrcerto genalógico Mbya (2017). Tekoa Karaguatá Poty (verde); tekoa Yakã Porã (cinza); tekoa Tapy'i (amarelo); tekoa Rio Branco (roxo).	270
Figura 70 - Sebastião Karai, *1915. Tekoa Pindoty 2010.....	278
Figura 71 - Xejary Isolina Minduva e Darci.....	281
Figura 72 - Execerto genealógico Mbya. Em azul habitantes do tekoa Pindoty; Verde tekoa Karaguatá Poty; Preto tekoa Araça'i; Laranja tekoa Palmeirinha; verde escuro tekoa Toldo dos Guarani.	281
Figura 73 Ritual Nhemongarai tekoa Araça'i 2017.	294
Figura 74 - Excerto genealógico Mbya	297
Figura 75 - Relação tekoa - opy	298
Figura 76 - Excerto genealógico a partir do tekoa Guaviraty. Legenda: Yakã Porã – Garuva/SC (cinza); Yvy Imate – São Francisco do Sul/SC (cinza e azul) e Guaviraty – Pontal do Paraná /PR (azul claro e escuro). ...	298

Figura 77 - Croqui interno de uma opy.....	303
Figura 78 - Opy, xeramoi ha nhanderukuery.....	306
Figura 79 - Opy. Tekoa Pindoty, 2009	308
Figura 80 Interior opy. à direita xamoi Marcolino.	311
Figura 81 - Multiplas opy: múltiplos tekoa – plano nahnderukuere: plano yvy rupa	314
Figura 82 - Excerto genealógico Mbya.....	318
Figura 83 - Gráfico do fluxo populacional na TI Ilha da Cotinga –1984-2018	320
Figura 84 - Campinho dos nhanderukuery' no tekoa Pindoty.....	321
Figura 85 - Terminologia de Parentesco Guarani Mbya – ego feminino	326
Figura 86 - Questionário aplicado pelo IPHAN à moradores Guarani Mbya no litoral paranaense	327
Figura 87 - Línguas faladas nos lares	328
Figura 88 - Legenda do excerto do mapa genealógico Guarani Mbya parcial.	331
Figura 89 - Excerto de mapa genealógico Guarani Mbya parcial a partir dos tekoa do litoral do Paraná.....	332
Figura 90 - Excerto do mapa genealógico Guarani Mbya	333
Figura 91 - Categorias classificadoras dos domínios territoriais	336
Figura 92 - Esboço para uma lista da onomástica Mbya	342
Figura 93 - “Esboço do Itinerário de Ulrich Schmidel de sua viagem de Assunção à São Vicente, de 26 de dezembro de 1552 a 13 de junho de 1553	347
Figura 94 - Excerto do mapa: “Paraguai, ou Província de La Plata, com as Regiões Adjacentes Tucamen e Santa Cruz de La Sierra”, Willen Blaeu 1616.	349
Figura 95 - Terminologia de parentesco Kaingang	383
Figura 96 - Esboço do sistema onomástico Kaingang enquanto modelo.....	385
Figura 97 - Esboço do sistema onomástico Mbya.....	389
Figura 98 –Morfologia Mbya: Rizoma	396
Figura 99 –Morfologia Kaingang: Tuberosas	399
Figura 100 - Roads to Rome	402
Figura 101 - Formas botânicas. rizoma, tuberosas e axiais.	405
Figura 102 - Áreas ocupadas pelos Jê e Tupi-Guarani meridionais.....	414
Figura 103 Média habitante/ aldeia Jê e TG	416

Figura 104 Demografia habitante/aldeia Kaingang e Mbya.....	417
Figura 105 Localização e demografia Mbya e Kaingang.....	418
Figura 106 Localização e demografia Tupi-Guarani e Jê.....	419

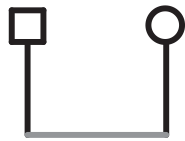
Simbolos utilizados nos geneogramas



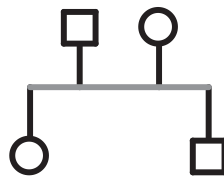
HOMEM



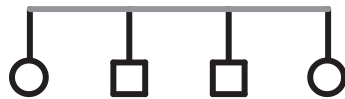
MULHER



CASAMENTO



FILIAÇÃO



GERMANIDADE

Glossário Kaingang

Emã – moradia; aldeia; lugar;

Ēg ga mág ta kri – territórios;

Ere – campo aberto.

Fag – pinheiro; araucária;

Fag to ga – córo da araucária;

Fóg – estrangeiro; não-Kaingang; não-índio;

Ga- terra;

Ga ěg rãhrāj jafã – terra/ lugar de trabalho/ atividade;

Géhn – disputa; guerra;

Goj – rio (lit. água);

Hâ – bom; bonito;

In – casa; residência;

In sĭ – casinha; casa do fogo; paiol;

In jy – pátio; quintal;

Jagrẽ – espírito;

Jambré – cunhado; afim;

Jiji – nome;

Jykre – sistema; cultura; lei; costume;

Kainkó – consanguíneo; parente;

Kéinkê – irmão mais velho;

Kofá – velho avô;

Kre – descendência; filhos;

Kute – capão; mata em torno de nascentes;

Mĩg – onça; jaguar;

Nën – mata antiga;

Ngufo – ancestrais;

Numbê – terra dos mortos;

Põ'i – chefe; cacique;

Ra – sol;

Re – marca, pintura;

Ror - redondo; fechado;

Tár – força; valentia;

Tej – cumprido; longo; riscado;

Veingreinyã – cerimônia dos mortos;

Glossário Mbya

Aguyje – plenitude; perfeição;

Ara ymã – tempo antigo; tempo originário;

Ayvu porã – belas palavras; palavras sagradas;

Juruá – não-indígena;

Ka'aguy – mata; floresta;

Ka'aguy yvyty regua – florestas da serra do mar;

Kuaray – sol;

Kurity – pinheirais (de araucária);

Mano'i- beija-flor; colibri;

Mbaraete – força (física e espiritual);

Nhanderu – nosso pai; ancestrais; divindades;

Nhande jagua – Kaingang;

Nhamandu Tenondegua – primeiro pai celeste; criador;

Nhêe – espíritos; palavras; cantos de passáros;

Nhemongarai – ritual de batismo;

Nhuü upa - campos

Opy – casa de reza; centro cerimonial;

Petyngua – cachimbo;

Pindó – jerivá;

Ponge – Kaingang;

Ramoi – avô; sábio; conselheiro;

Rajy – avó; sábia; conselheira;

Ru – pai;

Rykey – irmão mais velho;

Teko – sistema; cultura; lei;

Tekoa – aldeia; espaço do teko;

Tekoa rupa – território;

Yvy – terra;

Yvy rupá – plataforma terrestre; território; mundo;

Xondaro – guerreiro; auxiliar;

Xy - mãe

Abreviações

CONP – Conselho Indígena do Norte do Paraná

CTI – Conselho de Trabalho Indigenista

CTL – Coordenação Técnica Local (Funai)

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

ISA – Instituto Socioambiental

PBA – Projeto Básico Ambiental

SESAI – Secretaria Especial de Saúde Indígena

TI – Terra Indígena

INTRODUÇÃO

Metáforas, modelos e mapas

Toda metáfora surge da intuição de uma analogia entre coisas diferentes. (BORGES, 1953 [1982], p. 53).

Há fenômenos que se permitem revelar apenas de forma oblíqua. Como se fosse necessário mirar em um ponto fora daquele que buscamos atingir. Como ao pescar com lanças ou flechas, considere a refração e não mire no peixe que você vê, provavelmente ele estará mais ao fundo.

Este deslocamento ou ajuste é possibilitado pelas metáforas. A produção de “**analogia entre coisas diferentes**” como ferramenta explicativa, como síntese de uma descrição. Uma ideia é esclarecida, assim, através da referência à uma ordem de fenômenos alheia àquela a qual se refere. As tentativas de compreender os fenômenos sociais há muito se beneficiam destes recursos metafóricos.

Spencer (1860), em seu “The Social Organism” propunha uma analogia entre corpo político e corpo humano. Interessante é que, para fundamentar seu argumento, o autor já remetia esses paralelismos a Platão e sua República (onde as estratificações sociais deveriam corresponder à mente humana) e a Hobbes e seu Leviatã (segundo o qual o corpo político “funcionaria” como um corpo humano supra-individual). Partindo destes pressupostos, e através de analogias, classificou as diferentes sociedades em graus de complexidade, ao estilo darwinista.

Oitenta anos depois de Spencer, Radcliffe-Brown (1940) - para quem a Antropologia é um ramo das ciências naturais - também recorrerá analogicamente à biologia para ilustrar seu conceito de estrutura social:

In using the terms morphology and physiology, I may seem to be returning to the analogy between society and organism which was so popular with mediaeval philosophers, was taken over and often misused by nineteenth century sociologists, and is completely rejected by many modern writers. But **analogies, properly used, are important aids to scientific thinking** and there is a real and significant analogy between organic structure and social structure. (p. 6 – grifo meu).

O raciocínio por analogias, “popular entre os filósofos medievais” e que reivindica Radcliffe-Brown (1940), se refere principalmente ao método. Concebendo que as “**estruturas sociais são tão reais quanto os organismos individuais**”, o modelo teórico de antropologia que o “pai do estrutural-funcionalismo¹” defende está assentado principalmente na comparação de diferentes estruturas sociais. Para o autor, as estruturas sociais possuem uma “continuidade dinâmica”, como um organismo vivo, e caberia ao antropólogo identificá-las e abstraí-las das relações sociais observáveis.

Como Spencer, Radcliffe-Brown parece investir pouco na potencialidade metafórica da analogia, tomando-a como literal. O etnógrafo seria um cientista que dissecava partes desse organismo social para descrevê-la em seu caráter estrutural, enquanto ao antropólogo caberia a comparação destas diferentes descrições para deduzir regras gerais.

Não é pequena a contribuição de Lévi-Strauss (1952) quando, reivindicando a validade do conceito de “estrutura”, abandona a pretensão literal em prol de uma abordagem metafórica, *i.e.*, estrutura “não se refere à realidade empírica, mas aos **modelos** construídos em conformidade com essas” (p. 315 – grifo meu).

Quando instigado a comparar e definir a diferença entre “sociedades primitivas e modernas”, Lévi-Strauss não recorre a outro artifício senão o da metáfora:

As sociedades parecem-se um pouco como máquinas, e sabemos que existem dois tipos delas: as máquinas mecânicas e as termodinâmicas (...) Eu diria que as sociedades que o etnólogo estuda, comparadas a nossa grande, as nossas grandes sociedades modernas, são um pouco com sociedades “frias” em relação às sociedades “quentes”, como relógios em relação às máquinas a vapor. (CHARBONNIER, 1961 [1989], p.29-30).

As sociedades **como** relógios ou **como** máquinas a vapor. No uso da analogia como recurso didático, encontramos a potencialidade metafórica destas imagens, que propõem uma síntese de toda a descrição e análise pormenorizada de distintos sistemas sociais.

¹ Rótulo, diga-se de passagem, que o autor rejeita. Esta teoria e seus métodos formaram grandes antropólogos. Como veremos adiante, no Brasil teve reflexo direto em uma das mais ambiciosas e competentes interpretações sobre os Tupinambá através de Florestan Fernandes.

O analogismo não é um modo de raciocínio restrito aos etnólogos, ademais é um fenômeno bem distribuído entre diversos grupos humanos:

Para muitos povos, o pensamento sobre o sistema social do qual eles são as partes é moldado (literalmente toma forma) através duma **analogia entre esse sistema** do qual eles são as partes e o sistema ecológico e biológico mais vasto do qual, todos, animais, plantas e pessoas, são partes (...) **Como modelo geral é mais apropriada e mais saudável do que a analogia, que nos é familiar, que associa as pessoas e a sociedade a máquinas do século XIX.** (BATESON, 1979, p. 127 – grifos meus).

Todas estas analogias não são senão metáforas. Há boas e ruins, na medida em que indicam com maior ou menor felicidade as “**simpatias secretas dos conceitos**” (BORGES, 1982b, p. 55). Metáfora bem entendida, portanto, enquanto uma analogia que aponta para relações, ou padrões de relações, entre processos distintos. Similitudes significativas, não identidades. Uma metáfora pressupõe a comparação entre elementos díspares sendo, assim, constituída por justaposição.

A elaboração de homologias entre formas de origem e natureza distintas tem o potencial de salientar processos, até então, não captados por nossa atenção. Assim procedeu, por exemplo, José Brochado (1989) com a teoria do enxameamento Tupi-Guarani. A relação que estabeleceu entre o processo de territorialização Tupi-Guarani e o *modus operandi* das colônias das *apis mellíferas* permitiu a elaboração de um modelo forte para descrever processos na longa duração. Não discuto aqui se essas hipóteses estão corretas, tão somente pretendo destacar que a natureza dos fenômenos sobre os quais se debruçam a etnologia nos convida às metáforas e aos modelos.

Gregory Bateson dedica o quarto capítulo de “Angels Fear”, sua última obra², às finalidades dos modelos teóricos, são elas:

- 1- Fornecer uma linguagem das relações. O modelo possibilita a elaboração de uma linguagem esquemática que permite examinar as relações que apresentam um tema comparando-as com as relações que apresenta o modelo.
- 2- Suscitar questões.

² Publicada postumamente a partir da revisão de sua filha Catarina Bateson.

- 3- Ser um instrumento do estudo comparado de diferentes campos de fenômenos. **“É sobretudo um instrumento de abdução, que consiste em extrair dos fenômenos de diferentes campos aquilo que eles compartilham”** (BATESON & BATESON, 1994, p. 49).

A construção de modelos, portanto, é um esforço por produzir sistemas e suscitar questões. Um modelo deve evocar uma **imagem mais simples** do que a complexidade do fenômeno analisado. O modelo é o mapa para que nos guiemos em um território e, por definição, mapa e território são de natureza distintas.

Recordamos novamente de Borges, com o qual tantos cientistas não de concordar, que:

...Naquele império, a Arte da Cartografia alcançou tal Perfeição que o mapa de uma única Província ocupava uma cidade inteira, e o mapa do Império uma Província inteira. Com o tempo, estes Mapas Desmedidos não bastaram e os Colégios de Cartógrafos levantaram um Mapa do Império que tinha o Tamanho do Império e coincidia com ele ponto por ponto. Menos Dedicadas ao Estudo da Cartografia, as gerações seguintes decidiram que esse dilatado Mapa era Inútil e não sem Impiedade entregaram-no às Inclemências do sol e dos Invernos. Nos Desertos do Oeste perduram despedaçadas Ruínas do Mapa habitadas por Animais e por Mendigos; em todo o País não há outra relíquia das Disciplinas Geográficas - Suárez Miranda: Viajes de Varones Prudentes, libro cuarto, capítulo XIV, Lérida, 1658. (BORGES, 1982).

Um mapa do Império do tamanho do Império, com todas suas nuances e detalhes, não é nada mais do que inútil, pois seria um Império inanimado. O mapa e, assim, o modelo, precisam ser mais simples que o território que buscam cartografar. Um mapa enquanto modelo **“é aberto, conectável em todas as suas dimensões, desmontável, reversível, suscetível de receber modificações constantemente”** (DELEUZE e GUATTARI, 1980 [1995], p. 22).

Trata-se exatamente disto, cartografar as formas de produção de territórios. Cartografar as formas socioculturais em relação à Terra. Que formas são essas? Através de quais mecanismos sociológicos criam uma paisagem? E, principalmente, através de quais processos se adaptam, alteram, expandem ou retraem? Sem um território não há forma sociocultural e vice-versa.

Um modelo adequado fornecerá, portanto, um mapa que simplifica e preserva as relações estruturais/processuais³ do fenômeno analisado. Qualquer modelo só pode ser útil se possibilitar a formulação e a experimentação de hipóteses.

Assumindo essas premissas e tentando explorá-las, esta tese consiste em uma tentativa de identificar regularidades na criação de territórios Kaingang (Paraná/Jê) e Mbya (Tupi-Guarani). Ou seja, padrões socioterritoriais. Esta “**cartografia**” pretende contribuir com as abordagens etnológicas na **longa duração**. Para tanto, faremos uso de metáforas, modelos e mapas, de dados e análises arqueológicas, linguísticas, etnohistóricas e etnográficas.

Direi, ao final deste processo, que a morfológica Mbya gera um território **como** um rizoma que se estende por um substrato florestal e que a forma sociocultural Kaingang cria seus territórios **como se fossem** raízes tuberosas. Mas isto será no fim, vale uma maior atenção, ainda, aos tipos de modelos em etnologia, justificar as categorias e os métodos mobilizados e o porquê de a nossa opção ter inspiração na botânica.

³ Se a metáfora que propulsiona o modelo tem origem no processo vital, a distinção estrutura e processo é somente um artifício de linguagem.

O diagrama relativo aos Bororo não fornece uma representação exaustiva de seu sistema social: **nenhum diagrama poderia fazê-lo** e não é este o seu objeto. (...) **Um diagrama não pretende mostrar tudo; basta que ilustre funções também presentes em exemplos ilustrados por outros diagramas**, a despeito do fato de que estas funções se manifestam em setores diferentes da realidade social para cada caso considerado. (LÉVI-STRAUSS, 1960 [1993], p. 87 – grifos meus)

Falei em metáforas, e não será através de analogias com o método da linguística e com a música que Lévi-Strauss irá propor caminhos para o estudo dos mitos? (1955 [2003], p. 239-240). Dispor de um mito **como se fosse** uma partitura. Produzir uma **sintaxe da mitologia** sul americana. Conceber as Mitológicas **como** uma sinfonia.

A saga de Lévi-Strauss pela mitologia ameríndia “**não se deixa restringir a limites territoriais e classificações**” (1964 [2004], p. 20), pois é da natureza desta forma de linguagem sua constante desterritorialização: “as reflexões de que se trata aqui dizem respeito a raios que não existem senão como virtualidade” (p. 24). O pensamento mítico não se deixa captar definitivamente em sua constante transformação, o mitógrafo precisa então mobilizar métodos específicos.

Se o método tem inspiração na linguística, a linguagem mitológica guarda analogias e propriedades formais com a música e com a matemática. Mas se é a música que se apresenta enquanto metáfora privilegiada para a ciência dos mitos, desde muito antes, na obra de Lévi-Strauss os conceitos de inspiração matemática povoaram a análise dos sistemas de parentesco.

E em grande medida, os estudos de parentesco são o território tradicional dos diagramas e modelos na etnologia. O caráter estrutural das terminologias de parentesco - que por tantas gerações constituiu uma preocupação teórica privilegiada - possibilitou o diálogo com modelos matemáticos que em certa fase da obra de Lévi-Strauss conheceu seu auge.

No estilo lévi-straussiano os tropos matemáticos e físicos têm um peso forte. Expressam ideias básicas sobre a sociedade humana e **para Lévi-Strauss é mesmo essencial que essas metáforas venham da física e da matemática**, já que entre essas ideias está

a de que a ordem humana se prolonga na ordem da natureza. Há duas metáforas básicas: uma baseada na ideia de grupo de transformações, e cuja essência é a existência de simetria; outra, baseada na ideia de máquina, e cuja essência é a noção de irreversibilidade (ALMEIDA, 1999, p. 170 – grifo meu).

A matemática enquanto método e metáfora para as análises da etnologia, através de Lévi-Strauss, se mostrou uma fonte muito produtiva para a compreensão dos sistemas terminológicos de parentesco e para constituição de “grupos de transformações” de mitos.

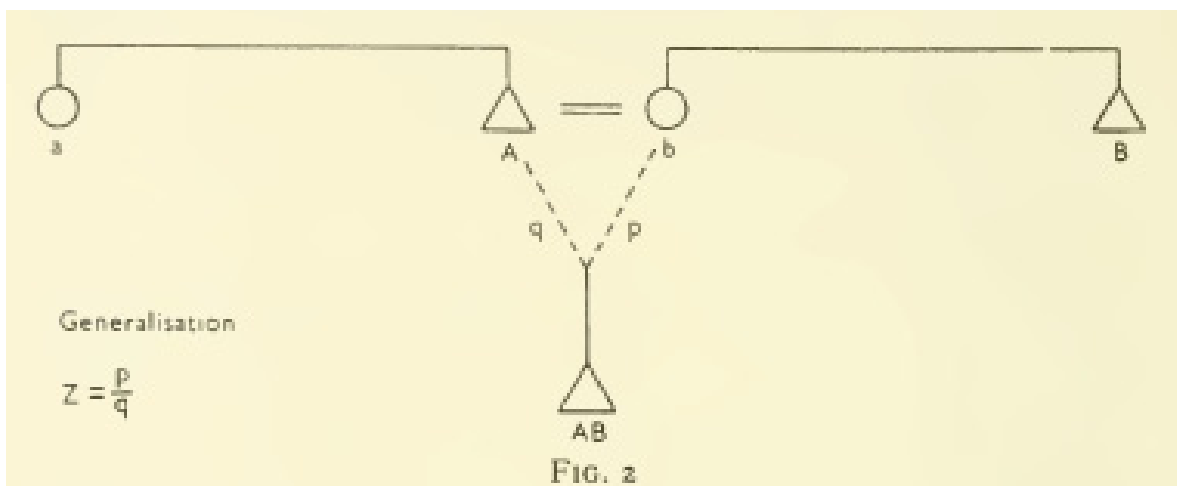
Leach, em seu “Rethinking Anthropology⁴” (1961 [1971]), também recorre às analogias ‘máquinas’ e, a favor de Lévi-Strauss, reivindica que as generalizações sobre as estruturas sociais sejam constituídas a partir de padrões matemáticos. Sua crítica aos métodos comparativos do “estrutural funcionalismo”, portanto, busca estabelecer uma revisão das categorias antropológicas dentro da tradição inglesa:

Functionalism in a mathematical sense is not concerned with the interconnections between parts of a whole but with the principles of operation of partial systems (...) The entities which we call societies are not naturally existing species, neither are they man-made mechanisms. **But the analogy of a mechanism has quite as much relevance as the analogy of an organism.** (LEACH, 1961 [1971], p. 6 – grifo meu).

Para Leach, a generalização, não a comparação, deve ser uma ambição da ciência antropológica. O autor exemplifica sua abordagem da análise de diferentes sistemas de parentesco tomando essas relações etnograficamente descritas por operações algébricas. Assim, conforme a Figura 1, estabelece um campo de possibilidades lógicas dentro das quais pode situar os diferentes sistemas analisados, onde “q” indica filiação com o “pai” e “p” filiação com a “mãe”.

⁴ É curioso que em 1961 Leach já diagnosticasse a quase plena desistência de seus colegas em propor generalizações comparativas. Aparentemente seu parecer pode ser aplicado à uma parte significativa de nossa etnologia lusófona contemporânea.

Figura 1 - Diagrama das relações “possíveis”



FONTE: Leach, 1961 [1971], p.12.

Através desta operação, o antropólogo poderia estabelecer as variáveis possíveis dentro das quais seriam analisados os diferentes casos etnográficos. O antropólogo **como** engenheiro teria, para Leach (1961 [1971]), a vantagem epistemológica da compreensão holística, à qual de Hobbes a Radcliffe-Brown, e suas analogias orgânicas, estariam obscurecidas. Seguindo a trilha aberta por Lévi-Strauss, o modelo de Leach busca não por coisas, mas sim variáveis e princípios, por isso o raciocínio matemático seria empregado com vantagens perante ao impulso classificatório dos funcionalistas. Para Leach, o método de Radcliffe-Brown equivaleria ao de um colecionador de borboletas na medida em que seria baseado na comparação entre partes (sistemas de parentesco ou sistemas políticos) arbitrariamente definidas de antemão.

Há um apriorismo neste método, pois pretende isolar um campo (no caso relações de parentesco) e determinar logicamente suas possibilidades. Assim, em alguma medida, o feitiço endereçado a Radcliffe-Brown retorna ao feiticeiro. Por outro lado, advoga a favor de Leach sua ênfase nas relações mais do que nos termos. A álgebra permite dessubstanciar o parentesco e deixa de ser necessária uma comparação ‘parte a parte’ tal como previa o método funcionalista, o qual seria uma espécie de dissecação da vida social.

Sem negar a produtividade deste nível de análise lógica⁵ e o fato de que constituiu uma revolução de paradigma - no sentido de Kunh (1962 [1998]) - que desde Lévi-Strauss permanece vigente e a partir da qual as relações se tornaram mais fundamentais na compreensão dos sistemas sociais do que as “coisas” ou os termos. Basta afirmar, retomando os temas desta tese, que o peixe talvez esteja mais próximo da superfície e que, portanto, não pretendo mirar tão fundo...

A linguagem indutiva plenamente formalizada de inspiração matemática beira o tautológico e possivelmente contribua para a compreensão de fenômenos mais gerais. A álgebra e a geometria não são analogias estratégicas, creio, para uma análise que busca abordar a constituição de territórios étnicos específicos.

A abordagem e as analogias que mobilizo buscam um caminho para o tema “território” que, ademais, não parece uma grande preocupação dos etnólogos desse período e tradição, mas que sem dúvida constitui uma grande preocupação dos interlocutores Kaingang e Mbya, entre os quais desenvolvi os períodos de pesquisa.

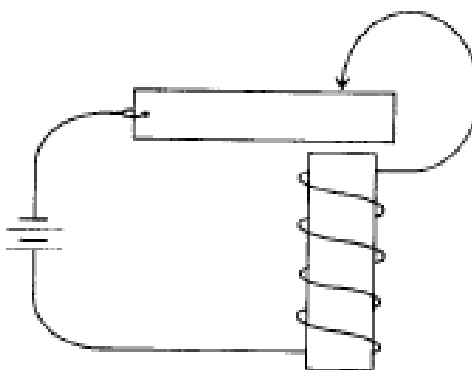
Conforme visto acima, os modelos teóricos em antropologia têm, há muito, uma inspiração analógica que pendula entre sociedade **como** organismo e sociedade **como** máquina. Consequentemente, temos o antropólogo **como** naturalista ou **como** engenheiro. Estas analogias produzem efeitos metodológicos e estilísticos, dos quais é de bom grado ter consciência.

Parte desta digressão teórica à antropologia inglesa é tributária de um texto de Ingold (2011), parte é originada de minhas leituras de Bateson⁶. De todo modo, ambos concordam que as analogias com os sistemas botânicos oferecem boas metáforas para pensar o social. Não se trata tanto de fazer antropologia como um zoólogo ou botânico, mas de uma atenção ao processo sem o abandono de uma perspectiva sobre a forma. Podemos chamar de morfogênese.

Bateson nos fornece o seguinte exemplo “maquínico” para demonstrar que nem sempre a abordagem lógica (formal) é adequada à compreensão de sistemas comunicacionais (dentre eles os sistemas culturais) e biológicos:

⁵ Para um desdobramento recente desde viés, ver a proposta de releitura geométrica do dualismo feita por Viveiros de Castro (2012) em sua “homenagem selvagem” à Levi-Strauss.

⁶ Estas leituras foram em grande parte fomentadas e debatidas em um grupo de estudos informal (não consta no Lattes) que mantivemos no PPGA por quase dois anos sob coordenação da professora Liliana de Mendonça Porto, à qual registro meus agradecimentos.



O circuito da campainha está montado de tal maneira que a corrente passará à volta do circuito quando a peça que une os polos dum íman faz contato com o elétrico no ponto A. Mas a passagem da corrente ativa o eletroímã que irá levar a peça que une os polos dum íman, quebrando o contato no ponto A. A corrente cessará então de passar à volta do circuito, o eletroímã torna-se inativo e a peça de união voltará a fazer contato com A e deste modo repetir-se-á o ciclo. Se nós convertermos este ciclo numa sequência causal, obtermos o seguinte:

Se houver contato no ponto A, então o íman é ativado.

Se o íman é ativado, então quebra-se o contato em A.

Se se quebra o contato em A, então o íman é desativado.

Se o íman é desativado, então o contato está feito.

Esta sequência é perfeitamente satisfatória se partirmos do princípio de que está claramente entendido que as junturas *se... então* são causais. Mas o infeliz trocadilho que iria transportar os *ses* e os *entãos* para o mundo da lógica iria causar o caos:

Se o contato está feito, então o contato está quebrado.

Se P, então não P.

O *se... então* da causalidade contém o tempo, mas o *se...então* da lógica não tem fim. Logo, a lógica é um modelo incompleto de causalidade. (BATESON, 1979 [1987], p. 61).

É possível imaginar quantos etnógrafos não chegaram a curtos-circuitos análogos aplicando a metodologia defendida por Leach.

Pensar o social em termos de um organismo, dirá Ingold (2011, p. 234) em favor de Radcliffe-Brown, é estabelecer uma analogia que destaca o processo, o vir-a-ser (*becoming*). As analogias formalistas ou maquinicas carecem desta qualidade processual e carecem de qualidade estética. As sociedades não **funcionam**, antes **tomam forma**. As analogias trazem consigo um léxico próprio. Distinguindo os efeitos das analogias de “máquina” das analogias de “vida” dirá Ingold:

The first is a totality of form: it implies the closure and completion of a system of relations that has been fully joined up. The second, however, is a totality of *process* that, since it is forever ongoing, is always open-ended and never complete, but which is nevertheless wound up in every moment that it brings forth. (2011, p. 237)

As ciências biológicas em geral e os estudos de morfologia vegetal em específico constituem uma via intermediária entre a abstração formal e lógica da análise estrutural com suas metáforas maquinicas e operações matemáticas e os estudos de linhagens pós-modernas ou vinculados às teorias do ator-rede⁷, refratários às generalizações e comparações mais amplas.

Um modelo que se inspira em analogias com sistemas botânicos tem a vantagem epistemológica de fornecer um caráter sistêmico de relações que são formais **por serem** processuais.

⁷ Para o paradigma “antropologia é etnografia” ver Saéz (2013), além, obviamente, das obras de Latour. Não sinto que esta concepção da antropologia em geral e da etnologia em específico contribua para uma compreensão mais acurada de um povo, se é isso que faz um etnólogo. Acredito que precisamos recorrer às várias abordagens e métodos, buscando dialogar com outras disciplinas (tais como arqueologia, linguística histórica, etnohistória e por aí adiante), para que tenhamos maiores possibilidades de aproximação a fenômenos tão complexos quanto **um povo**.

Campos, questões e método

Eu fui convidado para ajudar um arqueólogo numa escavação no Norte do Paraná. Quando vimos aqueles cacos eu perguntei a ele se sabia de quem era aquele material. Ele falou que sim, que tinha cerâmica dos Kaingang e também dos Guarani. Daí eu pensei: Mas esses povos vivem brigando, mas tão sempre meio junto! (Rivelino Verá novembro de 2017 – Informação verbal).

Situo-me na interface entre etnografia e etnologia, longe, portanto, de proposições antropológicas⁸. Deste modo, se concordamos com a validade desta distinção, esta tese busca se situar apenas nos dois primeiros níveis, ou seja: descrever e comparar as escalas sociais Kaingang entre si e com os Jê (capítulos 1 e 2); descrever e comparar as escalas Mbya entre si e com os TG (capítulos 3 e 4); aproximar essas comparações entre territórios Mbya e Kaingang (capítulo 5).

Após alguns anos de atuação enquanto antropólogo entre ambas etnias, a visualização desses modelos contribuiu para a sistematização de questões com as quais eu me relacionava e intuía, porém não conseguia esquematizar e comunicar adequadamente. Tais questões emergiam da minha convivência em diferentes aldeias e da observação de que haviam padrões distintos de relacionamento entre essas aldeias.

Aos poucos me tornei consciente de que a comparação entre estes padrões poderia ser uma via analiticamente produtiva, considerando que os Mbya e Kaingang compartilham e/ou disputam territórios milenarmente. Ademais, o programa de pesquisa comparativa, conforme sistematizado por Viveiros de Castro (2002), ainda está por ser levado adiante nesta porção meridional do continente:

Seria tempo de se tentar uma análise comparativa das morfologias e processos supralocais na Amazônia, que dispusesse lado a lado os “conjuntos multicomunitários” yanomam, os “grupos” e “aglomerações” trio, os madiha kulina, os itso’fha piaroa, os “nexos endógamos” jívaro, os “subgrupos” parakanã ou wari’, e assim por diante. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 105).

Desconheço quaisquer tentativas de sistematizar e comparar o conhecimento etnológico acumulado sobre as formas sociais Kaingang e Guarani.

⁸ No sentido em que Lévi-Strauss (1949 [2003]) emprega esta distinção, que já era latente em Radcliffe-Brown (1940).

Assim, assumindo os riscos desta ambição comparativa referente às “morfologias e processos supralocais”, o desafio da tese passou então a ser a elaboração de critérios metodológicos para abordar os processos de territorialização que vitalizam a manutenção destas distintas formas socioculturais.

Territórios Kaingang e Guarani são limítrofes há, no mínimo, dois mil anos e, em termos linguísticos e morfológicos, estes povos se mantêm mais assemelhados respectivamente a outros povos Jê e Tupi-Guarani do que entre si. Há uma perenidade significativa nestas formas socioculturais e uma notável capacidade de resiliência. Tal constatação é um problema etnológico na medida em que decorre simultaneamente de abordagens etnográficas, etnohistóricas, linguísticas ou arqueológicas.

Esta permanência das formas em seus processos de transformação se evidencia, por exemplo, na etnografia de Marta Amoroso (1998) sobre o contexto multiétnico do aldeamento de São Pedro de Alcântara (século XIX). Ao identificar uma dinâmica de contato e impemearbilidade entre as etnias Kaingang, Kaiowá e Guarani, a autora demonstra que mesmo inseridos no mesmo sistema colonial - então liderado pelo frei Castelnovo -, estes diferentes grupos permanecem demarcando suas fronteiras no espaço geográfico e social. As formas diferenciadas de contato com o contexto do aldeamento apontam para distintos *ethos* e morfologias que se atualizam mas não se dissolvem. Para mim foi instrutivo na formulação destas questões observar, por exemplo, a insistência documental na diferença entre os kaiowá e Guarani.

O que estamos dizendo (nós etnólogos e os Kaingang, kaiowá e Guarani) quando falamos Kaingang, kaiowá ou Guarani? Guarani está situado em uma escala sociológica análoga, por exemplo, à Parakanã ou Kagwahiva? Que é, neste sentido, uma etnia? Falar em Krahó equivale à mesma escala sociológica que Xavante?

Para enfrentar esse problema inicial, conforme será tratado no capítulo 1, foi necessário recuperar uma categoria que Nimuendajú (1946) forjou no contexto Timbira: **macrounidade étnica**. Para enfrentar o desafio de comparar essas etnias dentro de sua família linguística e entre si foi necessário distinguir diferentes escalas sociológicas, tais como, portanto, etnias de macrounidade étnica.

Este é um trabalho de etnologia se assumirmos que este ramo da ciência é constituído por um esforço de síntese e comparação. Busca, assim, dialogar com a

grande quantidade de pesquisas etnográficas, etnohistóricas, linguísticas e arqueológicas sobre as macrounidades étnicas Kaingang e Guaraní para propor modelos referentes às suas dinâmicas políticas e territoriais.

Considerando essa premissa, nos termos da pesquisa etnográfica que ancorou esta análise (e que lhe permite um diálogo com a tradição etnológica), os esforços estiveram centrados basicamente em duas etnias: os Kaingang - dialeto Paraná (doravante Kaingang PR) e os Mbya (Litoral PR/SC). Considero, assim, que 'Kaingang' é uma categoria que se refere à macrounidade étnica, assim como é 'Guaraní'. Ambas são compostas por mais de um etnônimo, conforme veremos em detalhes.

Desde 2009, com frequência variável, tenho desenvolvido pesquisa, entre outras ações, junto a essas etnias. Estes trabalhos, digo de passagem, viabilizaram a própria realização dos diversos períodos de pesquisa. Ao longo deste percurso vários documentos foram produzidos, de modo que os dados etnográficos que utilizo aqui, em parte, vêm sendo sistematizados há alguns anos⁹.

⁹ Segue relação de alguns destes documentos:

Kaingang

- GÓES, Paulo Roberto Homem. 2010. Relatório Antropológico nº 01/2010. 24 pp. Terras Indígenas São Jerônimo, Laranjinha, Ywy Porã e Pinhalzinho.

Disponível

em:

<http://www.usinamaua.com.br/upload/tiny_mce/arquivos/comunidades_indigenas/arquivo_155.pdf>

- GÓES, Paulo Roberto Homem. (coord) 2012. Projeto Básico Ambiental – Componente Indígena UHE Mauá. 350 pp. Terras Indígenas Mococa, Queimadas, Apucarantina, Barão de Antonina, São Jerônimo, Laranjinha, Ywy Porã e Pinhalzinho.

Disponível

em:

<http://www.usinamaua.com.br/upload/tiny_mce/arquivos/comunidades_indigenas/PBA_24_de_maior_impressao_1.pdf>

- SILVA, José Renato (coord) 2012. Diagnóstico Etno-Ambiental das Áreas de Preservação Permanente da TI Barão de Antonina.

- GÓES, Paulo Roberto Homem, 2012. Nota Técnica de Antropologia referente ao processo de colheita e beneficiamento da erva-mate. 15 pp. TI Marrecas.

- GÓES, Paulo Roberto Homem, (coord). 2013. Relatório Anual de Acompanhamento da Execução do PBA – UHE Mauá. 95 pp. Terras Indígenas Mococa, Queimadas, Apucarantina, Barão de Antonina, São Jerônimo, Laranjinha, Ywy Porã e Pinhalzinho.

Disponível

em:

<http://www.usinamaua.com.br/upload/tiny_mce/arquivos/comunidades_indigenas/ABRIL_2013/relatorio_abril_2013.pdf>

- GÓES, Paulo Roberto Homem, (coord). 2015. Relatório Anual de Acompanhamento da Execução do PBA – UHE Mauá. Parte I. 490 pp. Terras Indígenas Mococa, Queimadas, Apucarantina, Barão de Antonina, São Jerônimo, Laranjinha, Ywy Porã e Pinhalzinho.

http://www.usinamaua.com.br/upload/tiny_mce/RELATORIO_ANUAL_CONSOLIDADO_Parte_1.pdf

- GÓES, Paulo Roberto Homem, (coord). 2015. Relatório Anual de Acompanhamento da Execução do PBA – UHE Mauá. Parte II. 635 pp. Terras Indígenas Mococa, Queimadas, Apucarantina, Barão de Antonina, São Jerônimo, Laranjinha, Ywy Porã e Pinhalzinho.

No caso Kaingang PR, as terras indígenas com as quais desenvolvi uma relação mais frequente de trabalho (elaboração e coordenação de projetos) e pesquisa foram: Queimadas, Apucarantina, Mococa, Barão de Antonina e São Jerônimo, além de algumas visitas mais pontuais nas TI's Marrecas (Kaingang PR), Guarita (Kaingang Sul) e Tupã Nhe'e Kretã (constituída por famílias Kaingang PR e Mbya).

No caso Mbya os *tekoa* onde trabalhei com mais intensidade foram no Litoral do Paraná: Pindoty, Guaviraty, Karaguatá Poty, Kuaray Haxa, Araça'i, Kuaray Guata Porã; e Litoral Norte de Santa Catarina: Yvy Ju e Morro Alto. Embora não seja objeto do presente trabalho, cabe mencionar as aldeias Ñandeva de Pinhalzinho, Laranjinha e Ywy Porã e as famílias Xetá na TI São Jerônimo pois, mesmo que indiretamente, essa experiência contribuiu para a elaboração de algumas hipóteses.

Minha pesquisa etnográfica entre os Kaingang PR e Mbya iniciou, portanto, antes do ingresso no PPGA, se estendeu durante o doutorado e foi concomitante à realização desses trabalhos supracitados. As condições de minha inserção em

http://www.usinamaua.com.br/upload/tiny_mce/RELATORIO_ANUAL_CONSOLIDADO_PARTE_2.pdf

- GÓES, Paulo Roberto Homem e Kruger, Cauê. 2018. Nós Outros: uma performance sobre alteridade, empatia e alterações. Ensaio crítico sobre a peça teatral "Nós Outros" Companhia Fala de Teatro. Curitiba.

Mbya

- MARANGON, Maristela. (coord) 2010. Estudo de Impacto Etno-Ambiental – Componente Indígena TCP. 646 pp. Terras Indígenas Cotinga, Sambaqui e Cerco Grande.
- MARANGON, Maristela (coord) 2011. Projeto Básico Ambiental – Componente Indígena TCP. 372 pp. Terras Indígenas Cotinga e Sambaqui.
- GÓES, Paulo Roberto Homem, (coord). 2015. Estudo de Impacto Etno Ambiental TESC. 274 pp. Terras Indígenas Morro Alto e Reta.
- ABREU, Marcelo. (coord). 2016. Estudo de Impacto Ambiental – Componente Indígena APPA. 280 pp. Terra Indígena Cotinga.
- GÓES, Paulo Roberto Homem, (coord.). 2016. Estudo de Impacto Ambiental – Componente Indígena TCP. 546 pp. Terras Indígenas Cotinga e Sambaqui.
- <http://licenciamento.ibama.gov.br/Porto/TCP%20-%20Terminal%20de%20Conteineres%20de%20Paranagua/Expansao%20TCP%20-%202016/Carta%2091%20Resp.%20Parecer%2033_%202017/ECI%20JERIV%C3%80.pdf>
- FERNANDES, Ricardo Cid. (coord). 2016. Relatório de Avaliação de Impactos aos Bens Registrados – RAIPI – TCP. 251 pp. Terras Indígenas Cotinga, Sambaqui, Cerco Grande, Kuaray Haxa e Araçai.
- GÓES, Paulo Roberto Homem, (coord). 2017. Projeto Básico Ambiental – Componente Indígena TCP. 321 pp. Terras Indígenas Cotinga e Sambaqui.
- FERNANDES, Ricardo Cid. (coord). 2017. Programa TCP de Gestão dos Bens Culturais: Fandango Caiçara e Guarani Mbya. 181. pp. Terras Indígenas Cotinga, Sambaqui, Cerco Grande, Kuaray Haxa e Araçai.
- GÓES, Paulo Roberto Homem, (coord). 2017. Projeto Básico Ambiental – Componente Indígena TESC. 119 p. Terras Indígenas Morro Alto e Reta.

campo, portanto, e como tantas vezes, foram um tanto alheias às minhas escolhas teóricas. Não tive aquele momento nobre e solene de olhar para o mapa mundi e encontrar um povo para pesquisar a partir de minhas motivações temáticas. Para me formar antropólogo tem sido necessário, assim como tem sido para tantos outros colegas, trabalhar enquanto antropólogo.

A etnografia que embasa esta tese não foi um período em que me retirei da minha sociedade e convívio familiar para adentrar um universo completamente outro, para uma ilha com um povo recém-contatado. Os Kaingang PR e os Mbya, ademais, estão em relação cotidiana com tantos não índios há tanto tempo que tampouco faria muito sentido para eles ou para mim a chegada de um Malinowski no século XXI. O valor e a intensidade desse contato com alteridade não podem ser minimizados por isto. Esta condição etnográfica que envolve outras atividades além da pesquisa, tal como analisada por Bruce Albert (1997 [2014], p. 136) já há mais de vinte anos, repercute na própria produção etnográfica.

ao trabalhar em ambos os lados da fronteira interétnica e geralmente em um horizonte de longo prazo, esse tipo de etnografia só pode dissipar as ficções fundadoras do isolado cultural e do presente etnográfico como produtos de uma ilusão de óptica.

Neste cenário em que a atuação técnica do antropólogo viabiliza a produção etnográfica, o envolvimento de longo prazo com as comunidades e suas demandas pode oportunizar um adensamento da análise etnográfica, embora não o garanta. No meu caso, as condições da pesquisa e de minha inserção permitiram um diálogo contínuo e intenso com várias lideranças (em sua maioria homens), a participação de várias festividades em várias aldeias de ambas etnias (aí sim com ampla representação massiva de toda a “comunidade” e oportunidade ímpar para vivenciar os fluxos multicomunitários), uma relação bastante próxima ao longo de alguns anos com a produção agropecuária entre os Kaingang, participação de alguns rituais entre os Mbya, muitas reuniões, projetos de audiovisual que abordaram temas da “cultura” junto aos Kaingang e Nandeva, debates sobre gestão territorial com os Kaingang e Mbya, realização de intercâmbios entre terras Kaingang e por aí em diante.

Ao longo deste período e em meio a essas atividades, algumas pessoas e famílias se tornaram mais próximas. Participei de batismos e casamentos, protestos e conflitos, rezas e bailes. Também de dias de ócio em que se faz pouco mais de

que papear. Enfim, esses trajetos algo difusos me possibilitaram conhecer várias aldeias de ambas etnias ao longo dos últimos nove anos.

Considerando que além das comunidades indígenas houve contato frequente com Ministério Público¹⁰, Funai e empreendedores, a tese poderia tratar de outros temas que não necessariamente relacionados à etnologia ameríndia. Porém, aqui está talvez a grande dose de gosto pessoal. Trabalhar enquanto antropólogo faz sentido, pessoalmente, por viabilizar que eu continue estudando etnologia. Se a tese fosse sobre processos de licenciamento ambiental, ou atuação do Estado, a etnologia se tornaria secundária.

Esta característica de uma etnografia, que foi acontecendo em contextos multilocais e multiétnicos, foi gradativamente impondo para mim algumas questões sobre a territorialidade que estes povos constituem para além e entre as terras indígenas. As questões da tese surgiram, assim, efetivamente há cerca de dois anos, quando comecei a analisar mais detalhadamente as genealogias Kaingang PR e Mbya que havia produzido contrastando-as com os locais de residência das famílias. A elaboração e sistematização dos elos genealógicos, que considero como um mapa de (algumas) relações sociais, constituíram um passo fundamental para iniciar uma análise dos padrões socioterritoriais.

Em um segundo momento, decorrente desta percepção etnográfica que então tomou forma para mim, começou a ocupar minha atenção a existência de padrões político-territoriais distintos e até contrastantes entre essas duas etnias.

Conforme buscarei demonstrar nos capítulos 2 e 4, os Kaingang PR constituem parentesco regionalmente, *i.e*, há um padrão geograficamente adensado de parentesco. Entre os Mbya o espaço geográfico não parece ser determinante das relações conjugais e familiares, seus padrões se distribuem por várias linhas sem constituir necessariamente grandes adensamentos. Esta percepção, informada pela etnografia e sistematizada nos mapas genealógicos, estava restrita às áreas e comunidades em que tive oportunidade de visitar, não sendo suficientes para propor modelos de maior amplitude. Ao longo deste trabalho foram sendo formuladas novas questões, tais como: Os padrões socioterritoriais Kaingang PR e Mbya são restritos

¹⁰Desde agosto de 2016, por exemplo, integro o Grupo de Trabalho do Ministério Público do Paraná denominado “Diálogo e a atuação interinstitucional em relação à presença indígena no litoral do Paraná”.

a essas regiões? seriam padrões relacionados às etnias e macrounidades étnicas? Haveriam padrões sócioterritoriais Jê e/ou Tupi-Guarani?

Diante destas questões, iniciei um esforço por sistematizar a presença contemporânea Jê e Tupi-Guarani no mapa. Foi uma opção metodológica que demandou mais de duas dezenas de meses, mas que me permitiu, literalmente, visualizar com maior amplitude quais eram e onde estão localizados os grupos. Para chegar aos mapas recorri a um recorte linguístico. Como pode-se observar nas passagens anteriores, há um pressuposto que perpassa a tese de que faz sentido e é produtivo, para as questões da etnologia, considerar as famílias linguísticas enquanto ponto estratégico de análise. Partindo desse recorte macro (Jê e Tupi-Guarani), fui buscando classificar os diferentes etnônimos em escalas (por exemplo distinguindo *Timbira* de *Gavião*, ou *Guarani* de *Mbya*) para que então pudesse estabelecer critérios para plotar no mapa sua presença contemporânea. O resultado das leituras e do esforço por mapear os territórios contemporâneos resultou nos capítulos 1 e 3. Tenho plena consciência de que há erros e omissões que não soube superar, de todo modo creio na pertinência deste esforço, pois mesmo que não tenha sido capaz de apresentar uma análise isenta de equívocos, (1) os dados são passíveis de serem complementados, corrigidos e/ou refutados por pesquisas posteriores, (2) fornecem uma visão espacializada dos conjuntos linguísticos ou, como reivindico, das civilizações¹¹ Jê e Tupi-Guarani, algo que em geral é apresentada apenas em listas e (3) trazem subsídios para análises comparativas.

¹¹ Poderá causar estranhamento o conceito de “civilização” empregado para designar povos ameríndios das terras baixas. A etnologia parece ter abdicado desta abordagem que se mostrou profícua para autores que escreveram no início do XX, como Alfred Métraux. Obviamente não emprego o conceito conforme proposto por Elias (1936, p. 28), cuja definição se restringe à “civilização ocidental”, e, ainda que residualmente, esteja relacionada à ideia de progresso. Possivelmente o abandono do conceito na etnologia contemporânea derive desta associação entre “civilização” e “progresso”, em uma concepção linear da história. Mobilizo a ideia de “civilização” de modo distinto, pois pretendo designar uma escala de análise mais abstrata, anterior lógica e cronologicamente, que a das etnias e grupos passíveis de serem observados etnograficamente. O conceito de civilização Tupi-Guarani, por exemplo, é delimitado a partir da comparação exaustiva entre diferentes aspectos morfológicos, linguísticos, éticos, tecnológicos e sociais de diferentes etnias. São matrizes socioculturais que produzem distintas formas sociais que, por sua vez, adquirem certa homogeneidade quando contrastada à outras formas. Essa escala abstrata que permite reconhecermos certo “ar de família” entre povos distantes geográfica e socialmente e que designo como civilização ou matriz civilizacional, não deve, entendo, ser abdicada nos estudos etnológicos pois é um instrumento importante para análise, formulação e refutação de hipóteses e possui um potencial estratégico para usos didáticos. Percebo que, quando dialogamos com alunos ou não especialistas, a ideia de civilização ressitua estes povos na história da humanidade.

Há uma ideia recorrente em nossa etnologia lusófona de que as formas indígenas etnograficamente relevantes estariam restritas à Amazônia¹². No entanto, conforme veremos, a resiliência das formas socioculturais Kaingang e Guarani impressiona: os Kaingang e os Guarani são as macrounidades étnicas mais populosas dentro de suas respectivas famílias linguísticas, representando, respectivamente, 45 e 80% do total dos Jê e TG, nada menos do que isto. A opção metodológica de localizar espacialmente os etnônimos e, posteriormente, cruzar estes dados com a demografia aldeã e dos grupos e etnônimos permitiu dimensionar este dado.

A abordagem das territorialidades Kaingang PR e Mbya (Litoral Sul), a partir dessas premissas conceituais, ocorrerá nos capítulos 2 e 4, respectivamente, através da análise etnográfica da morfologia social de ambos povos. Creio ser possível, a partir do enfoque nas relações interaldeãs em regiões específicas de seus territórios em contraste e diálogo com a etnologia Jê e Tupi-Guarani, propor modelos morfológicos para analisar essas territorialidades mais amplas.

Note-se que, embora utilize a noção de “morfologia”, não serão os sistemas ou terminologias de parentesco o foco principal desta tese, mas sim as relações socioterritoriais geradas pelos Kaingang e pelos Mbya. Reivindico, assim, um uso de “morfologia” mais próximo ao estabelecido por Mauss¹³ (1950 [2003], p. 425) quando busca descrever as unidades territoriais esquimó. Afinal, pelo dito anteriormente, busco situar esta análise em uma etnologia que não dissocie as pessoas e seus modos de vida do lugar onde geram suas vidas. Socialidade e(m) território.

¹² “As terras baixas sul-americanas – hoje reduzidas, em termos etnográficos, praticamente à Amazônia e ao Brasil Central – abrigam uma grande variedade de sistemas de parentesco, em consonância com a diversidade linguística e cultural ali prevalecente” (VIVEIROS DE CASTRO, 1995, p. 11). Este diagnóstico está presente também em Viveiros de Castro (2002, p. 89).

¹³ O ensaio de Mauss sobre a morfologia social esquimó foi publicado inicialmente em 1904.

Mapa da Tese

A tese está estruturada em três partes conforme abaixo:

PARTE 1: POVOS DO SOL

1. Distribuição geográfica da família linguística Jê
2. Escalas sociológicas e territoriais Kaingang.

PARTE 2: POVOS DA SOMBRA

3. Distribuição geográfica da família linguística Tupi-Guarani
4. Escalas sociológicas e territoriais Mbya.

PARTE 3: POVOS DA TERRA

5. Arrebol: zonas de transição e contraste

Poderia ter feito diferente, mas organizei a análise partindo dos Jê (capítulo 1) para os Kaingang (capítulo 2). A parte 1 é, assim, composta por 2 capítulos. No primeiro, busco definir as escalas sociológicas Jê, sua localização geográfica e demografia. A partir da constituição de tais escalas foi possível elaborar mapas que representam os territórios contemporâneos. Algumas características sociais e históricas são mencionadas a partir da vasta e rica bibliografia etnográfica Jê. O capítulo 2 faz um movimento oposto à orientação geral, pois, buscando estabelecer padrões socioterritoriais que identifiquei na etnografia, parto dos espaços intra-aldeãos para gradativamente atingir as relações entre diferentes terras indígenas e uma região.

A parte 2 é dedicada a análise da morfológica Mbya dentro de um horizonte comparativo Tupi-Guarani (doravante TG). Busquei manter a coerência metodológica e aplicar os mesmos critérios analíticos. No entanto, as características TG impõe desafios distintos dessa abordagem e me deparei com situações onde as escalas são consideravelmente mais fugidias. De todo modo, creio que foi possível estabelecer de forma criteriosa as macrounidades étnicas e localizar seus territórios contemporâneos (capítulo 3). O capítulo 4, por sua vez, é um esforço etnográfico análogo ao capítulo 2, porém trata dos Mbya. Estabeleço as principais escalas socioterritoriais que identifiquei etnograficamente e busco relacioná-las. Obviamente,

dado que tratamos de outra forma sociocultural, mesmo perante o mesmo método, resultados distintos são produzidos.

Por fim, na Parte 3 são feitas comparações entre essas comparações. É o momento de contrastar diretamente os modelos que proponho para os Kaingang e Mbya. Este contraste permitirá que alguns aspectos dos sistemas onomásticos, do *ethos* político e da produção dos territórios contemporâneos se tornem mais evidentes. Tal opção teórica e metodológica desloca o eixo comparativo de “nossa” sociedade vs. sociedade indígena que, mesmo não fosse explícito, estaria latente enquanto sociedade do observador, para uma articulação analítica em que Jê e TG são figura-fundo recíprocas. A partir destes contrastes proponho alguns apontamentos finais.

Mapas na tese

Durante a realização das pesquisas e, sobretudo durante as fases mais intensas de escrita, fui consolidando uma base de dados sobre a localização das aldeias e sobre a demografia de povos identificados como pertencentes às famílias linguísticas Jê e Tupi-Guarani. Esta sistematização me permitiu visualizar algumas características das relações entre as etnias - distribuição espacial, escalas sociológicas e demografia - que foram sendo gradativamente incorporadas na análise. Diante da crescente importância que estes dados foram adquirindo vi-me na necessidade de explicitá-los na tese. Para tanto, fez-se necessário produzir mapas a partir destes dados e para isto contei com a inestimável ajuda de Sidney Vicent de Paul Vikou.

Com relação à produção desses mapas, foram basicamente duas etapas: a primeira constituiu em localizar as aldeias e definir as etnias e macrounidades étnicas dos grupos Jê e Tupi-Guarani; a segunda constituiu em fazer uma representação demográfica das aldeias a partir da população delas. Todos os mapas foram produzidos por meio do software de geoprocessamento Quantum GIS (QGIS) 2.14 Essen. O *datum* utilizado foi o WGS 84.

Em um primeiro momento, os dados referentes à localização das aldeias foram convertidos do formato kml (provenientes do Google Earth Pro) para o formato vetorial (shapefiles). Na sequência, o conjunto dos arquivos recebidos foi separado

em aldeias pertencentes aos Jê e aos Tupi--Guarani. Adicionalmente, por meio do *plugin OpenLayers* do QGIS, foi utilizado como suporte uma imagem georreferenciada do Google Earth (2018) das respectivas áreas de abrangência das aldeias, auxiliando, assim, na representação dos pontos de localização das aldeias.

A omissão dos limites nacionais e estaduais foi proposital, pois os mapas pretendem destacar justamente a territorialidade contemporânea destes povos sem vinculá-los a uma referência espacial pré-estabelecida em limites político-administrativos. Creio que esta opção faz jus ao modo como estes povos exercem sua territorialidade, sobretudo em referência aos Guarani, e talvez contribua para deslocarmos nosso olhar sobre estes territórios.

No que tange aos mapas sobre a demografia das aldeias, além da conversão dos arquivos para o formato shapefiles, foram acrescentados novos dados relativos a: população total de cada aldeia, número de aldeia e média de população por aldeia. Disponibilizo no anexo 3 a relação dos dados que subsidiaram esta sistematização.

A representação dos dados demográficos foi feita a partir da utilização de círculos proporcionais com intervalo variando de 0 a 99. Para tanto, criou-se um arquivo único tanto para as aldeias pertencentes aos Jê como aos Tupi-Guarani. A classificação decorrente deste processo foi padronizada, sendo que, assim, obteve-se o mesmo tamanho para os círculos proporcionais que representam os mesmos valores populacionais independentemente dos grupos a qual a aldeia pertence. Após a criação do arquivo único contendo todos os dados demográficos do conjunto das aldeias mapeadas e sua classificação em círculos proporcionais, os demais mapas foram obtidos a partir da aplicação de um filtro de seleção deste arquivo central. Este método gerou uma base de dados passível de atualização e que pode, no futuro, ser alimentada com informações de outras etnias e famílias linguísticas.

PARTE 1: POVOS DO SOL

1 CIVILIZAÇÃO JÊ: DISTRIBUIÇÃO GEOGRÁFICA E ESCALAS SOCIOLÓGICAS

Se alguma conclusão etnográfica se depreende deste livro, é a de que na verdade os Jê, longe de serem os “marginais” que se imaginava (...) representam na América do Sul, um elemento central, cujo papel é comparável ao desempenhado, na América do Norte, pelas culturas muito antigas e seus sobreviventes estabelecidos nas bacias dos rios Fraser e Colúmbia. (LÉVI-STRAUSS, 1964 [2004], p. 28).

A existência do tronco linguístico Macro-Jê é uma hipótese que os linguistas vêm formulando e reelaborando desde ao menos a década de 1860 com Martius. Originalmente referido como Tapuia, esse agrupamento de línguas vem sendo objeto de análise de gerações de pesquisadores. De forma análoga ao que sabemos sobre o tronco Tupi, como veremos no capítulo 3, coube a Aryon Rodrigues contribuições fundamentais neste debate.

Não muito tempo após Levi-Strauss publicar o primeiro tomo de sua “Mitológicas”, onde apontava para centralidade Jê na América do Sul (cf. *supra*), Rodrigues (1964) iniciava seus estudos comparativos que o permitiriam consolidar a hipótese Macro-Jê que vigora até o momento. Entre as décadas de 1970 e 2000 o pesquisador aprimorou suas hipóteses no sentido de consolidar uma ramificação do tronco em doze famílias, sendo: Jê, Kamakã, Maxakalí, Krenák, Purí, Karirí, Yatê, Karajá, Ofayé, Boróro, Guató e Rikbáktsa (MARTINS *et al.*, 2015).

Dentre estas famílias a Jê ocupa uma centralidade absoluta, seja pelo número de falantes, pela quantidade de línguas que abarca ou por sua ampla distribuição geográfica. Se considerarmos que, embora inteligíveis, os dialetos Timbira são considerados por seus falantes como diferentes línguas, a família linguística Jê é atualmente constituída por dezessete (17) línguas.

Vale destacar, no sentido de reafirmar a família Jê como núcleo fundamental deste tronco, que dentre as demais famílias que compõem o tronco Macro-Jê, conforme a hipótese de Rodrigues, apenas Bororo (com quatro línguas) e Krenak (com duas línguas) são famílias compostas por mais de uma língua. Das doze famílias Macro-Jê três não possuem mais falantes. Atualmente os povos falantes de línguas Jê estão localizados em Terras Indígenas distribuídas entre os graus S 3°30

– S 29°45' de latitude e W 45° - W 54°45' de longitude (Figura 2) e são, aproximadamente, cento e duas mil (102.000) pessoas. Tal distribuição geográfica abarca as bacias dos rios Xingu, Araguaia, Tocantins, São Francisco e Paraná (margem esquerda).

Embora diversa internamente, é uma família linguística cujos povos habitam exclusivamente regiões atualmente delimitadas pela República Federativa do Brasil. Os Estados brasileiros com presença Jê nos dias de hoje são: Pará, Mato Grosso, Tocantins, Maranhão, Minas Gerais, São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul.

Entre os povos da família Jê os Timbira, os Mebêngokre, os A'uwe (Xavante) e os Kaingang se destacam em meio aos demais por sua demografia, extensão territorial, quantidade de aldeias e de dialetos. Dentre todos esses, os Kaingang se destacam em termos demográficos na medida em que representam aproximadamente quarenta e cinco por cento (45%) do total da população desta família linguística.

Um olhar de conjunto, a partir deste prisma, explicita a preferência, em termos ecológicos e geográficos, destes povos pelos planaltos, regiões altas, de cabeceiras de rios, onde imperam os campos (cerrados e campos do Sul) e as florestas de galeria. Esta observação sobre o conjunto dos povos Jê, a partir de aspectos históricos e geográficos, também atesta que os Jê vivenciaram uma franca marcha para Oeste ao longo dos últimos duzentos (200) anos, quando as diversas frentes de expansão neobrasileiras (para usar uma expressão de Nimuendaju) atingiram seus territórios de formas sucessivamente mais intensas e contínuas.

Obviamente há casos em que determinados grupos adotaram estratégias específicas que viabilizaram outras soluções, mas, *grosso modo*, as Terras Indígenas atualmente reconhecidas se encontram à Oeste das regiões mais intensamente habitadas pelos antepassados dos povos Jê contemporâneos. Apenas reconhecendo o impacto da ocupação fundiária luso-brasileira que se pode compreender a inexistência de territórios Jê atualmente ocupados, por exemplo, em Goiás ou nos Planaltos de Santa Catarina.

Tais migrações no sentido Oeste, impostas pelos conflitos fundiários, são registradas por vários etnólogos. Aracy Lopes da Silva escreve sobre os Xavante:

tendo convivido com não-índios pelo menos a partir do século XVIII, negaram-se ao contato em fins do XIX, afastando-se das regiões colonizadas de Goiás e migrando em **direção oeste**. Iam em busca de refúgio seguro, que encontraram na região da serra do Roncador, para além do rio das Mortes. Ali, no coração do que é hoje o Mato Grosso, em região pertencente à Amazônia Legal, foram alcançados novamente pelos brancos, já na década de 40 deste século. Dessa vez, porém, haviam se esgotado os refúgios nas terras em que lhes apraz viver: **os campos cerrados**. (1992, p. 357 – grifos meus).

Nimuendaju registra a seguinte passagem em referência aos Mākrare (Timbira):

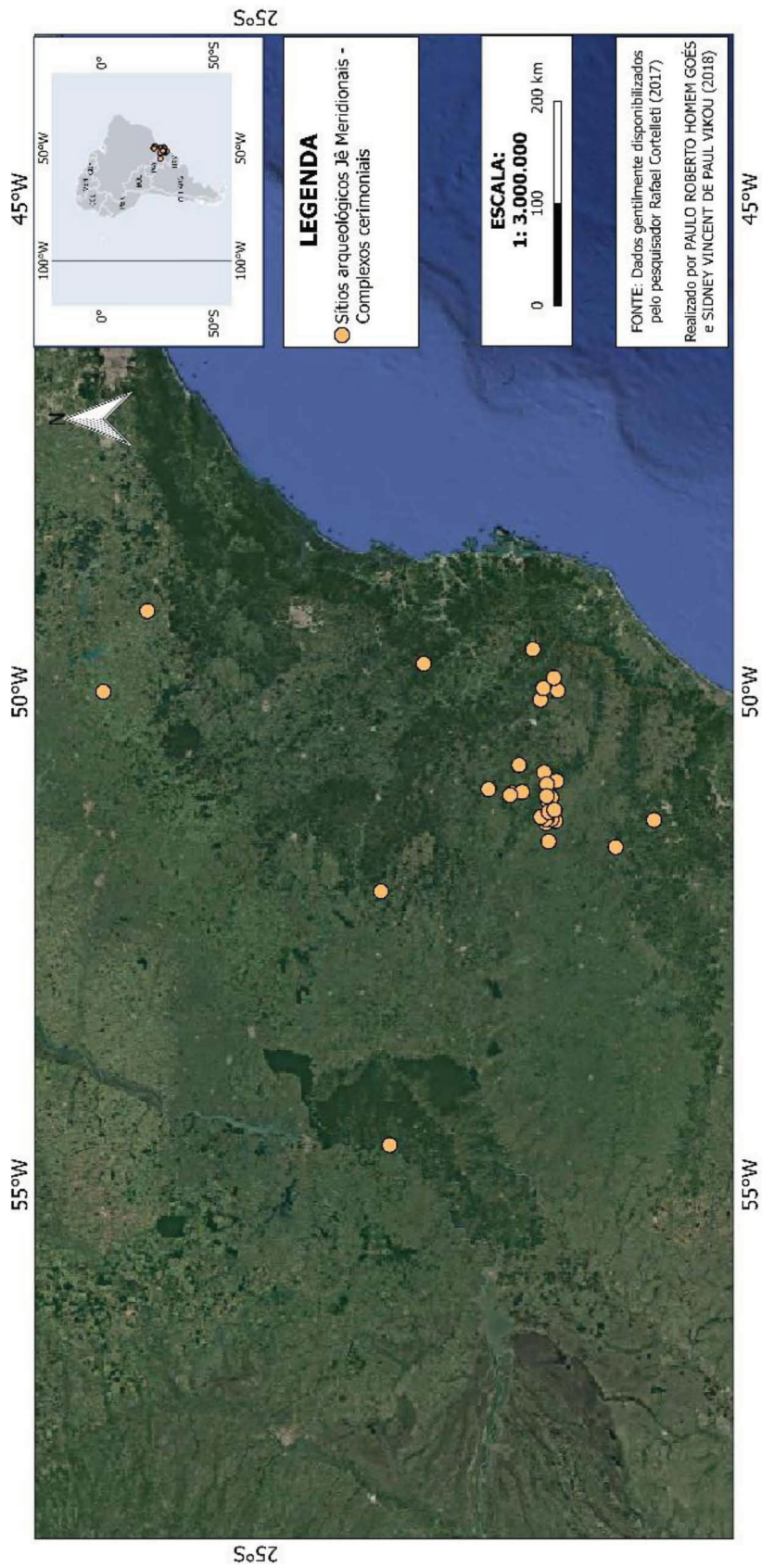
Foi em consequência destes ataques (de fazendeiros) que os Mākrare deixaram seu **território original**, na região dos rios Balsas e Macapá, e rumaram em **direção ao oeste**, para o Tocantins, onde entraram em contato com Magalhães. (NIMUENDAJÚ, *apud* MELATTI, 1967 – grifos meus)

É similar a análise que faz Ewart sobre as migrações Panará:

Esse grupo, os ancestrais dos atuais Panará, teria, então, **migrado discretamente para o oeste e o norte**, evitando conflitos com os brancos, se envolvendo apenas em incursões esporádicas aos Kayapó do norte e aos Juruna, na região do rio Xingu (2015, p. 207 – grifos meus).

Para os Jês do Sul (que originaram os atuais Kaingang e Xokleng), registros arqueológicos sugerem, por exemplo, uma ocupação densa, cronologicamente profunda (séculos X a XVIII) e perene do Planalto Catarinense. Este dado contrasta com a localização das atuais terras indígenas Kaingang na medida em que estão todas situadas à Oeste dos principais complexos arqueológicos estudados.

Figura 2 Centros cerimoniais/ montículos Jê Meridionais



O avanço do tropeirismo no Sul do Brasil impôs sucessivamente o abandono por parte de grupos Jê Meridionais de suas estruturas subterrâneas e cerimoniais no Planalto Serrano de Santa Catarina e no primeiro Planalto paranaense (na região de cabeceiras dos principais corpos hídricos da região Sul), fazendo com que alguns grupos migrassem para Oeste, o que provavelmente gerou pressão sobre outros grupos Jê já estabelecidos nas áreas de Planalto interioranos nos cursos médios dos rios Uruguai, Iguaçu, Ivaí, Piquiri, Tibagi, Cinzas, Paranapanema e Tietê. Foi, em grande parte, esse contexto de desterritorialização que a história documental sobre Kaingang e Iã klanô registrou, gerando a ilusão de se tratar de povos basicamente caçadores-coletores. Veremos ao longo do capítulo 2 que essa imagem efetivamente não corresponde à morfologia Kaingang.

Não obstante tais ciclos de colonização que dizimaram vários povos desta família linguística e forçaram a migração de tantos outros, contemporaneamente, dado seu poder de resiliência, os grupos de língua Jê ainda são numerosos e relativamente populosos. O quadro relacionado na Figura 3 visa sistematizar as informações disponíveis sobre os dezessete (17) povos relacionando cada etnia à macrounidade étnica, quando há, e aos seus subgrupos:

Figura 3 - Lista de línguas da família Jê

	Macro Unidade Étnica	Etnia	Subgrupo
1	Timbira	Canela	Ramkokamekra
			Apanyekra
			Akrãtikatêjê
2		Gavião	Kykatêjê
			Parkatêjê
			Pykopjê
3			Krahó
4			Krenyê
5			Krahó-Kanela
6			Krikati
7			Apinayé
8	Mebêngokre	Goroti	Gorotire
			Mekrãgnoti

9		Xikrin	Purukarw'yt
			Ôkorekre
10	-		Panará
11			Kisêdjê
12	Suyá		Tapayuna
			Marãiwatsede
			Apseniwihã
13	Xavante	-	Norôtsura
			O'nhiúdu
14	-		Xerente
15	-		Xakriabá
16	Kaingang	-	-
17	-		Xokleng

A tentativa de organizar os dados sobre os povos desta família linguística impõe, de saída, problemas referentes aos nomes e unidades étnicas. Desde os primeiros estudos etnológicos sobre os Jê há certo consenso em subdividir estes povos por regiões, tomando por critério as similaridades linguísticas. Tais critérios linguísticos são baseados nos níveis de inteligibilidade de cada língua ou dialeto.

Conforme pretendo demonstrar ao longo da presente tese, embora não exista um consenso definitivo sobre como classificar cada grupo e cada região/ área linguística (o caso Apinayé¹⁴ é emblemático neste sentido), tais critérios baseados nas línguas dialoga com os modos de organização Jê na medida em que os modos de crescimento, reprodução, fusão e cisão destes povos operam, justamente, em blocos regionais/linguísticos. Entre os Jê a proximidade geográfica, via de regra, assegura proximidade linguística, conforme já observara Nimuendajú (1942) e também o linguista Greg Urban (1992).

Nimuendajú (1946) propõe organizar a diversidade Jê em quatro categorias:

In my opinion the nearest relatives of the Timbira are the several subdivisions of the Northern Kayapó; further, the Southern Kayapó and the Suya. These four groups I should unite under the category of Northwestern Gê. I separate from them however the Gogué-Ákroa,

¹⁴ Ver Mito "A origem dos Apinayé" registrado por Nimuendaju e reproduzido em Azanha (1984, p. 56) onde um grupo de mulheres Krikaty atravessa o rio Tocantins e se casam com homens de outra língua e alteram seus cortes de cabelo. Tais homens eram os Apinayé, falantes de um dialeto Mebêngôkre conforme se pode afirmar a partir de pesquisas recentes (LEA, 2012).

whom I class as Central Ge (a term that includes the Serente-Savante and the Sakriaba). The Jaicó are likewise distinct from the Timbira, but I am unable to assign these Gê to any definite branch within the stock. As for the Southern and Eastern Gê, this is not the appropriate place to discuss them, and I also purposely refrain from characterizing tribes as Gê on ethnographic grounds since the concept is primarily a linguistic one. (NIMUENDAJÚ, 1946, p. 6)

Conforme a classificação do autor, os Timbira, os Kayapó e os Suyá constituem os “Jê do Noroeste”, Xavante, Xerente e Xacriabá os “Jê Centrais” e, embora não citados nesse momento, os Kaingang e Xokleng constituem os “Jê do Sul”. O autor propõe a unidade “Jê do Leste” sem apontar quais grupos inclui sob esta denominação, possivelmente, como os Jaicó supracitados, são grupos atualmente extintos.

Marcela Coelho de Souza (2002), quase oitenta anos depois de Nimuendajú e a partir de ampla revisão bibliográfica, propõe a seguinte distribuição, muito próxima daquela apontada pelo etnólogo autodidata:

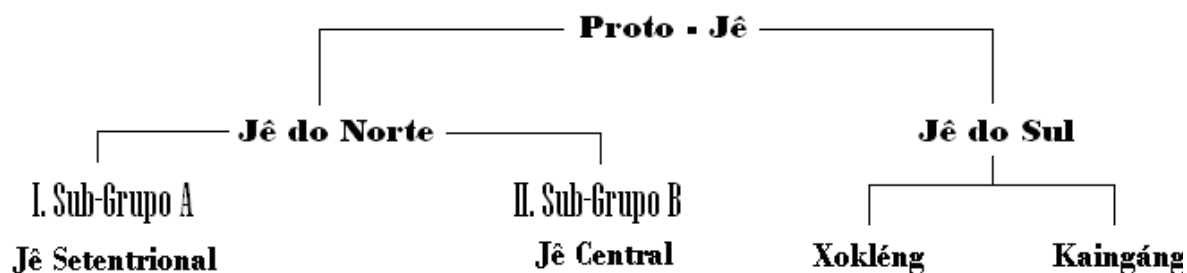
Jê do Norte – os grupos Mebêngôkre (Kayapó), grupos Timbira (Gavião, Canela, Krahó, Krenyê, Krikati), Apinayé¹⁵, os Suyá (Kisedjê), Panará e Tapayuna;
Jê Centrais – Xavante, Xerente e Xacriabá;
Jê Meridionais - Kaingang e Xokleng

Vanessa Lea (2012, p. 57-58), por sua vez, atualiza ligeiramente estas categorias na medida em que chama “setentrionais” aqueles que Coelho de Souza (2002) denomina “Jê do Norte”, embora incluindo os mesmos grupos. Dado importante é que afasta os Apinayé definitivamente dos Timbira, aproximando-os dos Mebêngôkre por questões linguísticas. Ainda com relação aos Jê Setentrionais Lea (2012, p. 59), destaca que os Panará, outrora denominados Kayapó do Sul, falam uma língua mais distantes da dos Mebêngôkre (Kayapó) do que entre esses e os Apinayé. Esta análise é importante para a compreensão das origens Panará, conforme veremos em seguida. Com relação às demais denominações, a autora reproduz o estabelecido na literatura.

¹⁵ Coelho de Souza não agrupa os Apinayé enquanto parte dos Timbira. A chamada “anomalia” Apinayé é um tema já estabelecido por Nimuendajú e posteriormente retomado por DaMatta (1976). Em “Ritos de um a tribo Timbira”, Melatti (1978, p. 21), não obstante reconhecer traços que destoam dos Timbira Orientais, opta por manter os Apinayé dentro da macrodenominação Timbira, sendo os únicos representantes Ocidentais, ou seja, habitantes das margens esquerda do rio Tocantins.

O linguista Wilmar D'Angelis (2008, p. 21), a partir de dados obtidos em campo entre os Kaingang e dos trabalhos de Matoso Câmara Jr., propõe para as línguas Jê a seguinte distribuição:

Figura 4 - Raízes dos grupos linguísticos Jê



FONTE: Wilmar D'Angelis (2008, p. 21).

Tais categorias consagradas na etnologia americanista foram estabelecidas a partir de critérios exclusivamente linguísticos. Embora corretos, não são compartilhadas pelos grupos por eles abarcados e não consideram outras similaridades ou dessemelhanças significativas para estes povos, tais como práticas corporais, ritos, formas de organização ou mesmo histórico de relações com os não-índios. Voltamos à Nimuendajú para destacar um conceito que será deveras útil à análise aqui proposta:

The Timbira know that they are the several tribes of a **major ethnic unit**, which they define above all — apart from the greater or lesser linguistic homogeneity — by the presence of the hair furrow, earplugs, circular form of settlement, and log racing. Whenever I told them about some strange people they invariably questioned me as to the occurrence of these traits in order to determine whether I was speaking of congeners or aliens. (NIMUENDAJÚ, 1946, p. 12 – grifo meu)

O auto reconhecimento de Gaviões, Canela, Krahó, Krikati e Krenyê enquanto parte de uma “unidade étnica maior” é o que traz sentido e constitui a forma Timbira. Dentre esses etnônimos operaria a noção de que, embora autônomos e muitas vezes hostis entre si – o que ocorre também em nível intraldeão –, os grupos compartilham traços diacríticos significativos e um complexo pedagógico cujas similaridades são ressaltadas quando em contraste aos demais povos com os quais estabelecem

alguma forma de relação. Esta característica que Nimuendajú aponta para os povos Timbira também opera nas demais macrounidades étnicas Jê.

Por exemplo os Mebêngokre (Kayapó), conforme histórico dos processos de cisão apresentado por Lea (2012, p. 62). Da divisão de um grupo denominado Gorotikumre, em meados do XVIII, teriam sido originados os Xikrin e os Gorotire. Os Xikrin se mantiveram enquanto um único grupo e atualmente se distribuem em três (3) aldeias localizadas em duas (2) Terras Indígenas. Os Gorotire, por sua vez, cindiram novamente em Gorotire e Irã'ãmrãje (os quais foram extintos), depois, já no século XX, ocorre uma nova cisão, gerando os Mekragnōti e os Gorotire Krikāti. Dos primeiros surgiram os Metyktire, os Mekragnoti e um terceiro grupo que se estabeleceu na aldeia Baú. De cisões do grupo Gorotire Krikati surgiram os Kararaô, Kubekrākêjn e Krikretum. Finalmente dos Kubekrākêjn os Kôkrajmôrô e os À'ukre.

Não obstante, a existência desses oito (8) subgrupos originados dos Gorotire e das três (3) aldeias Xikrin, nenhum deles rejeita a alcunha “Kayapó” e todos se reconhecem como parte desta macrounidade étnica “Mebêngôkre”. Embora historicamente hostis em relação aos demais subgrupos Mebêngôkre, os Xikrin reconhecem, portanto, que compartilham traços que os distinguem, enquanto Mebêngôkre (Kayapó), de outros povos.

Esta escala sociológica que pioneiramente Nimuendajú identifica para os Timbira e que traduzirei como “macrounidade étnica”, é estratégica, portanto, para compreender a dinâmica morfológica não apenas dos Timbira, mas também de outros povos Jê, conforme veremos a seguir.

A proposta de distribuir a diversidade de povos Jê a partir de três níveis sociológicos (macrounidade étnica, etnia e grupos), tem por objetivo revisar as classificações etnológicas referentes aos povos que constituem esta família linguística. Tal proposta insere dois critérios adicionais ao critério linguístico: reconhecimento êmico e aspectos demográficos contemporâneos.

Para os fins desta tese, opto, portanto, por adotar essas “macrounidades étnicas” (língua, autoreconhecimento e demografia) como critério para classificação dos povos de línguas Jê em detrimento às classificações dos Jê a partir das meta-unidades linguísticas “Norte”, “Central” e “Meridional”.

Deste modo, embora não muito distante das unidades sugeridas por Nimuendajú, algumas modificações importantes são operadas com esta classificação.

- (1) São inseridos critérios êmicos aos critérios linguísticos;
- (2) enfoque nas relações entre as diferentes macrounidades étnicas e entre essas e os etnônimos que não são por elas englobados;

Referente aos critérios êmicos, se considerados enquanto critérios de classificação dos Jê, deixa de fazer sentido agrupar os Timbira e Mebêngôkre em categorias como “Jê do Norte” ou “Jê Setentrional”, pois estas categorias não se referem a uma macrounidade étnica, um grupo autônomo de povos que se auto reconhecem enquanto tais.

As considerações de Azanha a partir das concepções Timbira sobre as formas de classificação dos grupos são elucidativas:

A presença do sufixo *-catêjê* implica, vizinhança e contigüidade. Os habitantes da aldeia Krahô da Cachoeira são “cachoeiracatêjê” para os Krahô; para os Canela eles são, no entanto, os mesmos, Krahô. Os “kêncatêjê” (grupo desaparecido em 1910) são assim designados pelos *Aapãnjêkra*, de quem haviam se separado quinze anos antes; mas são *Aapãnjêkra* para os *Ramcôcamekra*. Os *Xâcamekra* (*xâà*=raposa) eram assim designados pelos *Ramcôkamekra*, mas depois que seus remanescentes foram assimilados por estes últimos, passaram a ser chamados de “mucurcatêjê” (“os que dominam o ribeirão Mucura”). Portanto, a forma *-catêjê* especifica um subgrupo dentro de um domínio inclusivo e os grupos assim designados são grupos que resultaram de um processo de cisão ou fusão recente – são “grupos locais” em sentido estrito (...) quanto maior a distância, maior a diferença entre os grupos; e esta distância maior ou menor é marcada pelos designativos: quando se passa da forma *-catêjê* para a forma *-(ca)mekra*, passa-se ao mesmo tempo de uma hostilidade velada ou contida, para o risco de guerra. (AZANHA, 1984, p. 11 e 13 – grifos do autor)

No nível mais inclusivo, interno ao que estabelecemos como unidade intraétnica, os grupos são classificados em referência aos locais de habitação, porém, a partir de certa distância sociológica, os Timbira classificam os grupos pelo pertencimento propriamente étnico. Operam na civilização Jê padrões morfológicos através dos quais a distância geográfica promove diferenciações linguísticas.

Azanha não aborda neste momento as relações intraldeãs, mas explicita as outras três unidades:

A forma genérica “Timbira” (ou mehin) permanece, entretanto, como o “fundo comum” que estabelece a unidade de todos estes grupos frente *ao cupen* (qualquer não-Timbira). Mas **a relação de cada grupo com este todo “Timbira” não é uma relação “parte de”, no sentido de que as partes estariam ligadas de tal modo que a falta de uma delas modificaria a estrutura do todo.** Isto não ocorre: **os grupos Timbira tendem a se afirmar como unidades autônomas entre si e em relação ao todo** – autonomia esta que se expressa na capacidade de um grupo qualquer reproduzir a forma Timbira sem se deixar absorver por outro grupo. (p. 15 – grifos em negrito são meus)

Este gradiente de proximidade/distância permite estabelecer quatro diferentes escalas: (1) grupos locais (times, facções, etc.) no contexto intraldeão, (2) relações interaldeãs intraétnicas, (3) relações interétnicas dentro das macrounidades étnicas e (4) relações entre macrounidades étnicas.

A descrição etnográfica referente ao *socius* Kaingang, no capítulo 2, será organizada a partir destas escalas morfológicas. Sobre as relações entre tais unidades (macro), por exemplo, a “anomalia Apinayé” pode ser compreendida justamente como transição entre os Mebêngôkre e os Timbira, na medida em que linguisticamente mais aparentados aos primeiros, ou seja, possivelmente frutos de uma cisão antiga, habitam territórios próximos aos segundos, dialogando diretamente com seus ritos, tradições e modos de inserção no contexto regional.

A análise de Lux Vidal a partir dos valores guerreiros dos Xikrin explicita, para os Kayapó, o reconhecimento êmico disto que denomino macrounidade étnica. As façanhas bélicas de um Xikrin contra um Gorotire, ambos Mebêngôkre (Kayapó), são mais valorizadas que aquelas praticadas contra os povos Tupi-Guarani (Assurini, Araweté ou Parakanã¹⁶) ou contra os não-índios. Para um povo de *ethos* guerreiro tão acentuado, a relação bélica atualiza um padrão moral justamente por compartilharem deste padrão em que os Xikrin e Gorotire a um só tempo são mutuamente hostis e parte de uma mesma macrounidade.

¹⁶ Como veremos, todas estas etnias Tupi-Guarani integram a macrounidade étnica que denominarei “Complexo Maíra”.

As expedições guerreiras contra os Gorotire eram consideradas também as mais interessantes. A participação numa expedição guerreira fazia parte da formação de um jovem. Geralmente os iniciados eram levados, pelo menos uma vez, numa destas expedições. Em relação às qualidades viris, um homem era considerado duro (*toi, okre*), insensível (*amak-kre-ke*), quando tinha conseguido distinguir-se por uma façanha guerreira. Quem melhor que um Gorotire para julgar, ainda que por simples reflexo, quem é homem segundo os padrões da sociedade mebengôkre? **Os Xikrin** temiam muito mais um outro grupo Kayapó, como os Gorotire, considerados “muito duros”, do que um grupo tupi, como os Asurini ou Parakanã, considerados fracos (*rerek*). Seja isto verdade ou não, dizer que os Gorotire são *okre* é uma maneira de se autovalorizar. Na verdade, **reconhecem que os Gorotire compartilham de um mesmo ideal, inteligível para ambas as partes**” (VIDAL, 1977, p. 48 – grifo meus)

A reprodução morfológica (da forma social) e a transmissão de um *ethos* (complexo pedagógico) através de grupos autônomos que concebem uma totalidade que atualizam sem subordinação a outros grupos parece uma característica constitutiva das formas Mebêngokre e Timbira, mas também A’uwe e Kaingang, ou seja, possivelmente uma morfológica que constitui, a partir de suas variantes, uma característica da própria civilização Jê.

Como ferramenta para permitir a visualização da distribuição geográfica contemporânea dos grupos pertencentes à família Jê (todas as aldeias com presença Jê foram plotadas na imagem a seguir¹⁷) elaborei mapas e defini as macrounidades que o compõe. A Figura 6 foi elaborada a partir dos critérios classificatórios expostos acima e dados sobre as Terras Indígenas disponibilizados pelo Instituto Socioambiental (2017). Para cada macrounidade étnica corresponde uma COR na legenda e um ícone.

Os dezessete (17) povos estão agrupados em nove (9) unidades sociológicas na medida em que a imagem mantém enquanto unidade os grupos que não poderiam ser facilmente identificados como parte de um grupo mais amplo, senão diacronicamente, como é o caso dos Xerente-Xavante, por exemplo. A Figura 6, deste modo, identifica:

- cinco (5) macrounidades étnicas (Mebengôkre, Timbira, Kaingang, A’uwẽ e Suyá);

¹⁷ O software utilizado durante a pesquisa e formação da base de dados foi o Google Earth Pro e na elaboração dos mapas o QGIS.

- quatro (4) etnias para as quais não corresponde uma macrounidade (Panárá, Xakriabá, Xerente e Lã Klano/Xokleng).

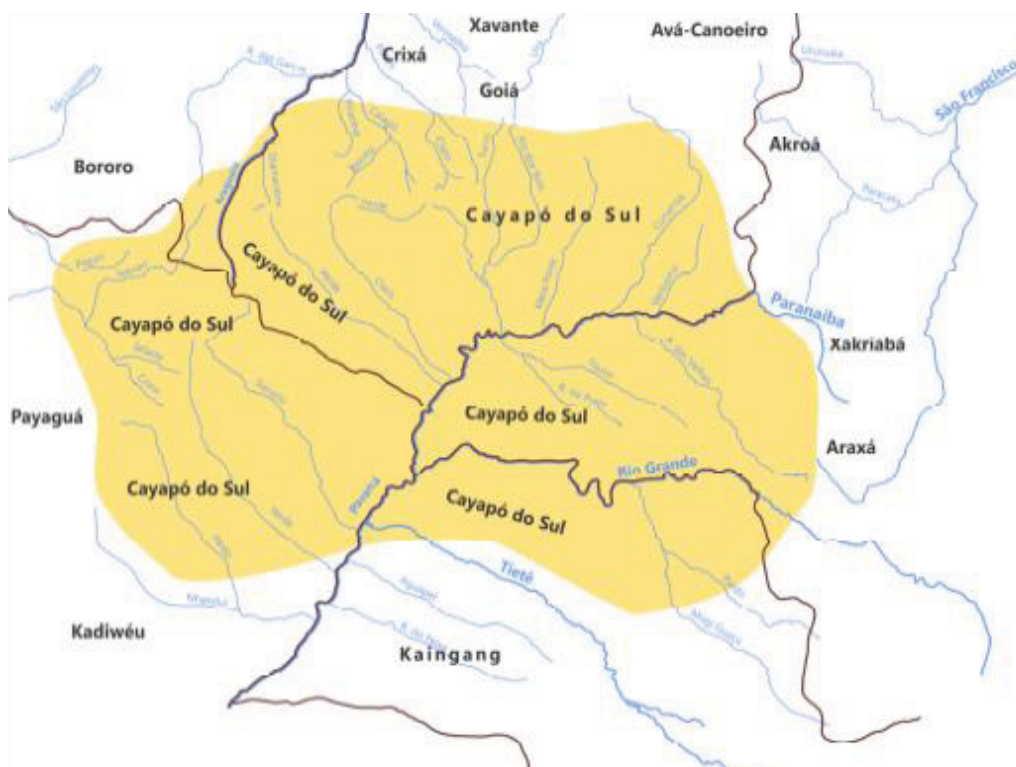
A relação entre essas etnias e as macrounidades é passível de ser reconstituída razoavelmente. Assim como os Apinayé estão a meio caminho entre os Timbira, em termos geográficos, culturais e sociológicos, e os Mebengôkre, em termos linguísticos; Os Xakriabá e Xerente estão historicamente relacionados entre si e aos Xavante, na mesma medida que os Xokleng e os Kaingang também constituem grupos com ancestrais comuns.

O caso Panará é específico dentro deste quadro. Merece destaque a lacuna espacial observável na Figura 6 entre os Xavante, Xakriabá e os Kaingang, uma lacuna que corresponde à distância entre Mato Grosso e São Paulo. Tal configuração contemporânea é fruto da história da colonização e massacres, pois, embora muitas vezes mutuamente hostis, os diversos povos Jê haviam consolidado um território contínuo nos Planaltos que atravessava no sentido Norte-Sul uma vasta área do continente.

Os então denominados Kaiapó do Sul, atuais Panará (Kreen-Akrore), ocupavam a vasta região entre Goiás e Mato Grosso (NIMUENDAJÚ, 1942), com registros de sua presença no Norte de São Paulo nas primeiras décadas do século XX (MEAD, 2010, p. 39 e VASCONCELLOS, 2013), conforme Figura 5. As regiões entre os atuais Xavante e Kaingang correspondem aos estados de São Paulo, Minas Gerais e Goiás, áreas que foram ocupadas pelos dominados Kaiapó do Sul, ascendentes do povo Panará que migrou para bacia do Xingu (EWART, 2015¹⁸). Em 1918, o último grupo dos denominados Kaiapó do Sul foi localizado entre o Sul de Minas Gerais e Norte de São Paulo, onde a partir de um vocabulário foi possível retrilhar seu parentesco linguístico com os atuais Panará.

¹⁸ Para Ewart (2015, p. 206) os atuais Panará, localizados próximos aos Mebêngokre são descendentes dos Caiapó do Sul que migraram ao longo do século XX: “Não há dúvidas de que o vocabulário compilado por Barbosa, e aqueles mais antigos compilados por Auguste Saint-Hilaire, por Pohl e por Nehring (Giraldin, 2000), indicam que os Panará contemporâneos descendem de um grupo de Cayapó do sul que provavelmente evitou o contato, mudando-se para o oeste, para longe do Triângulo Mineiro e migrando através do cerrado no Brasil central rumo ao norte, para a bacia arborizada do rio Peixoto de Azevedo, onde encontraram a expedição de contato dos Villas-Bôas no início da década de 1970”.

Figura 5 - Território Caiapó do Sul e povos vizinhos



FONTE: Vasconcellos (2013, p. 34) adaptado de Giralдин (1997).

Os Suyá (Kisedje e Tapayuna) foram considerados uma macrounidade étnica por haver um reconhecimento êmico de uma unidade extra etnia, embora, demograficamente, muito menos expressiva que as demais unidades estabelecidas e não consideradas como parte dos principais grupos a serem analisados a seguir.

Feitos esses destaques, avancemos na tentativa de propor uma distribuição interna à civilização contemporânea Jê. Conforme reivindicado acima, para os Jê operam escalas distintas, passíveis de serem sintetizadas minimamente deste modo: grupo local, etnia e macrounidade étnica.

Tal chave interpretativa pretende fornecer uma imagem das várias escalas sociológicas Jê análoga aos processos que operam nas relações interaldeãs e até mesmo intraldeãs onde a dinâmica territorial emana a partir de centros populacionais demograficamente mais significativos, através de processos de cisão originados pelo faccionalismo. A facção, unidade sociológica intraldeã dentre diversos povos Jê, é o vetor através do qual os Jê expandem e estabelecem seus territórios.

As etnias que não estão atualmente relacionadas às macrounidades étnicas são, neste sentido, análogas às facções intraldeãs, mas cuja cisão ocorreu há mais

tempo. Deste modo, também espero aproximar a análise de critérios classificatórios internos aos grupos, tal como Nimuendajú registrou sobre os Timbira.

Os processos de fusão de aldeias ou etnias, via de regra, ocorrem devido a baixas demográficas, tais como guerras ou epidemias, e representam a retração dos grupos autônomos. Os processos expansivos são processos de cisão de aldeias e de grupos.

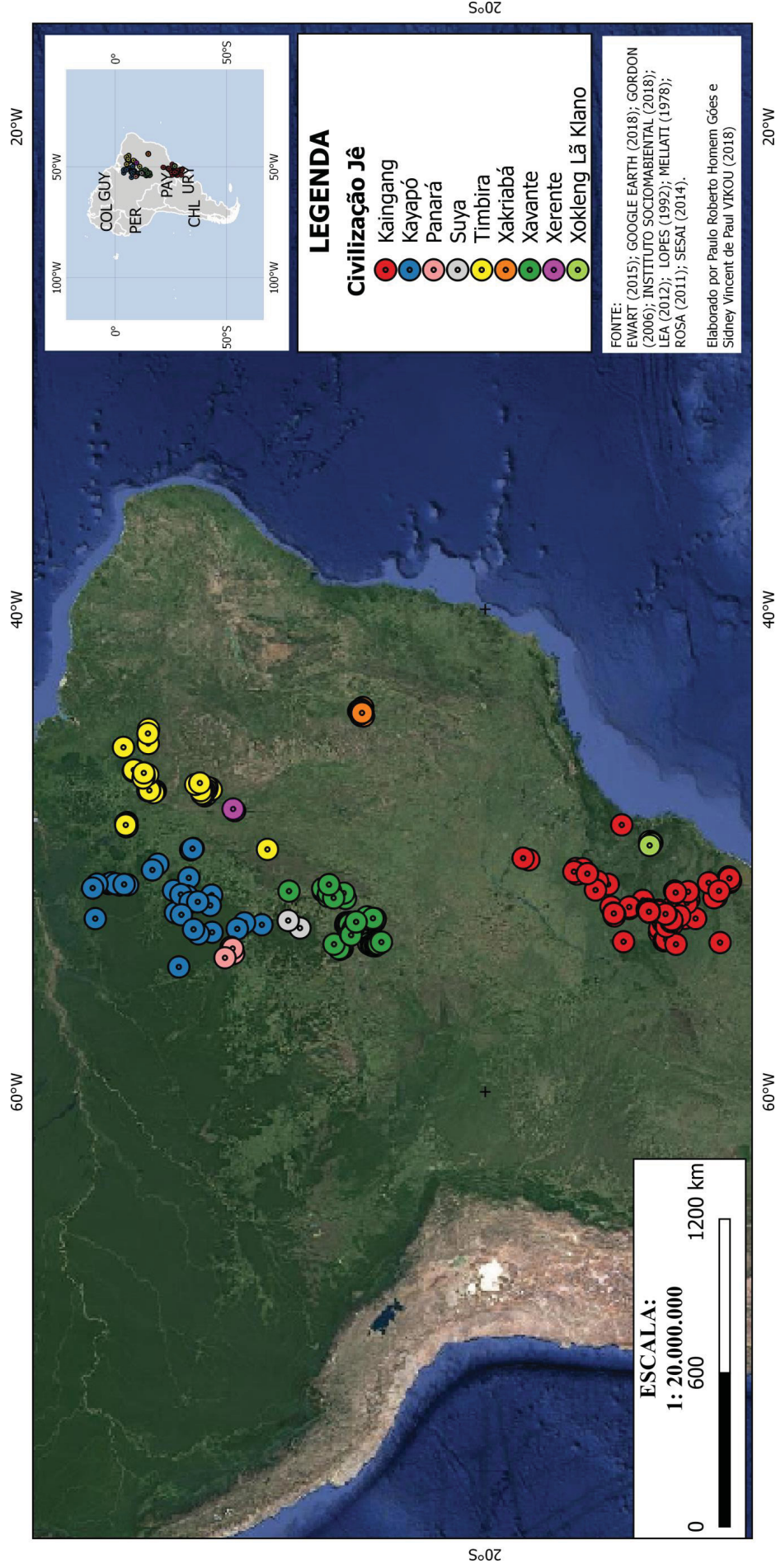
Há um gradiente passível de ser traçado que relaciona os diferentes grupos com suas matrizes. A relação Kaingang – Xokleng representa um extremo dos casos analisados na medida em que a cisão a partir de uma origem comum deve ter ocorrido no primeiro ou segundo século da chegada européia, a julgar pelas diferenças linguísticas (WEISSMANN, 1978; D'ANGELIS, 2008), sendo a cisão mais antiga dentre as consideradas aqui.

A relação dos A'uwẽ (Xavante – Xerente) parece apontar para o mesmo caminho, embora a cisão tenha ocorrido a cerca de duzentos (200) anos e as diferenças dialetais ainda não tenham se acentuado na mesma intensidade, a unidade A'uwẽ parece estar se tornando um critério exógeno, ou seja, deixa de ser uma “unidade étnica maior” para ser um critério exclusivamente linguístico, *i.e.*, analítico.

Os Mebêngokre apresentam o caso de maior proximidade a partir da relação dos Xikrin e demais grupos Mebêngokre, pois não obstante a cisão ter ocorrido, como entre os Gorotire e Xikrin há cerca de duzentos (200) anos, possivelmente devido a manutenção de relações mais frequentes, ainda que hostis, permanecem se reconhecendo como parte da macrounidade étnica Kayapó.

A partir da definição destas escalas sociológicas sistematizei as informações distribuindo-as no mapa, de forma a localizar cada macrounidade étnica e etnia Jê. O leitor poderá observar que estas escalas se distribuem contemporaneamente de forma a gerar blocos regionais. Salvo o ponto referente à TI Krahó-Canela (extremo Sul do território Timbira e localizado entre os Xerente e Xavante – ponto 53 na Figura 6) todas as aldeias ocupam territórios contíguos com relação às escalas sociológicas previamente identificadas. Em seguida apresentarei sucintamente cada uma destas escalas para fornecer uma base comparativa que posteriormente será relevante em contraste com a etnografia Kaingang que desenvolvo no capítulo 2.

Figura 6 - Mapa da distribuição geográfica contemporânea da civilização Jê.



1.1 TIMBIRA

A macrounidade étnica Timbira abarca aproximadamente nove mil (9.000) pessoas, as quais estão organizadas em onze (11) etnônimos e dez (10) Terras Indígenas. Estas Terras Indígenas, somadas, possuem pouco mais de um milhão (1.000.000) de hectares em áreas demarcadas. A população Timbira se distribue em cinquenta e sete (57) aldeias resultando em uma média de duzentos e três (203) habitantes por aldeia.

É importante destacar que apesar das similaridades linguísticas, rituais e culturais, há ampla diferenciação etnonímica sendo os Timbira subdivididos em: Krahó, Canela (Apanyekrá e Ramkokamekrá), Gavião (Kykatejê, Parkatêjê e Pykopjê), Krênye, Krikati e Apinayé.

De acordo com Melatti (1978, p. 22), os ritos Timbira são muito semelhantes entre si. Não obstante, inexistente uma identidade étnica que englobe efetivamente os diversos grupos. Como pretendemos demonstrar, a unidade étnica se estabelece em uma escala mais restrita que aquela em que opera a forma Timbira.

Nimuendaju (1946, p. 6), primeiro etnógrafo de povos Jê, propõe para os Timbira a seguinte distribuição:

Timbiras Orientais:

- Grupos do Norte:

(1) Timbira de Araparytiua; (2) Kreye do Bacabal e (3) Kukoémekra do Bacabal.

- Grupos do Sul:

(4) Kreye do Cajuapara; (5) Krikati; (6) Pukobye; (7) Gaviões Orientais; (8) Kre'pu'mkateye; (9) Krahó; (10) Porekamekra; (11) Kenkateye; (12) Apãnyekra; (13) Ramkokamekrá; (14) Çakamekrá;

Timbiras Ocidentais:

(15) Apinayé;

DaMatta (1976, p. 19), por sua vez, entende que os Apinayé, considerando as características de seu sistema matrimonial e organização social, podem ser classificados com parte da unidade “Jê do Norte”, entre os quais inclui os Kayapó. Vanessa Lea (2012) e Coelho de Souza (2002, p. 23) também optam por classificar

os Apinayé à parte dos Timbira, sendo que a primeira justifica este entendimento a partir de critérios linguísticos.

No entanto, considerando que os Apinayé atualmente se reconhecessem enquanto Timbira, integrando as associações dos povos Timbira e com graus de proximidade maior com esses que com os Kayapó, opto por conservá-los dentro desta macrounidade.

Figura 7 - Terras Indígenas e etnias Timbira

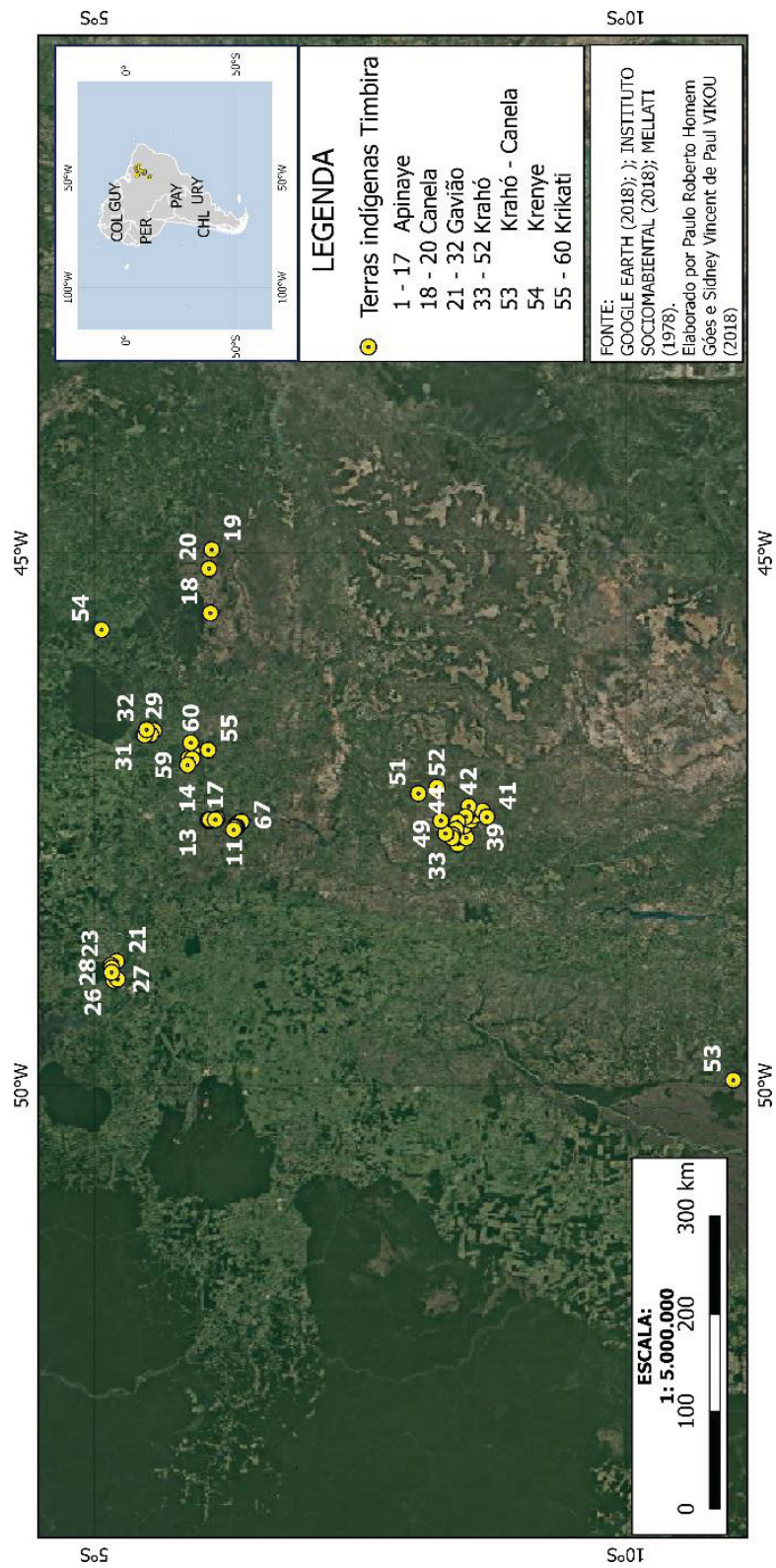
	Timbira	Terra Indígena	Área (ha)	Situação
1	Krahó	Krahôlândia	303.000	Homologada
2	Krahó Kanela	Krahó Kanela	8.000	Homologada
3	Canela Apanyekra	Porquinhos	80.000	Homologada
4	Canela	Memortumré	100.000	Homologada
	Ramkokamekrá	Kanela	125.000	Homologada
5	Gavião			Homologada
	Parkateje			
6	Gavião Kykateje	Mãe Maria	62.000	
7	Gavião Pykopjê	Governador	42.000	Homologada
8	Krenyê	Krenyê	-	Em identificação
9	Krikatijê	Krikati	145.000	Homologada
10	Apinayé	Apinayé	142.000	Homologada
	TOTAL		1.007.000	

FONTE: ISA, 2017

Figura 8 - Demografia Timbira

TIMBIRA					
	etnia	pop.	nº aldeias	média	Fonte
Canela	Apanyekra	1076	1	1076	Macena 2007
	Ramkokamekra	2175	2	1087,5	
Gavião	Parkateje	646	4	161,5	Guimarães, 2015
	Kykateje	362	4	90,5	
	Pykopje	769	4	192,25	
Kraho		2992	18	166,2222222	Oliveira, 2006
	Kraho-Canela	122	1	122	Souza 2011
Krenye		104	1	104	
Krikati		1060	6	176,6666667	Correa, 2014
Apinaye		2277	16	142,3125	Rocha, 2008
TOTAL		11583	57	203,2105263	Média hab/ aldeia

Figura 9 - Mapa dos territórios Timbira



1.2 MEBÊNGOKRE

Os Mebêngokre (Kayapó), por sua vez, são treze mil quatrocentos e noventa e três (13.493) indivíduos (SESAI, 2014 *apud* ISA, 2017) distribuídos em nove (9) Terras Indígenas (conforme dados sistematizados a partir do ISA, 2017). São trinta e uma (31) aldeias Mêbengôkre e uma média de trezentos e setenta e seis (376) habitantes por aldeia.

Para Silva (2001), há diferenças relevantes da língua Mebêngokre apenas entre os Xikrin e Kayapó (Goroti). O Xingu é um divisor significativo entre os grupos Mebêngôkre, estando os Xikrin à Leste do rio e os subgrupos Goroti majoritariamente à Oeste.

Os grupos Mebêngokre são: Xikrin, subdivididos em Xikrin do Cateté e do Bacajá, em referência aos rios próximos às aldeias, Mebêngokre e Gorotire (LEA, 2012, p. 62), sendo esses oriundos de uma cisão posterior (século XX) àquela ocorrida entre os Xikrin e Gorotire (século XIX). César Gordon, por sua vez, propõe a subdivisão Mebêngôkre nos grupos Gorotire, Kubenkrâkenh e Mekrãgnoti (GORDON, 2006, p. 41).

Atualmente são aproximadamente trinta e uma (31) aldeias Mebêngôkre (Figura 11 e Figura 12).

Figura 10 - Terras Indígenas e etnias Mebêngôkre

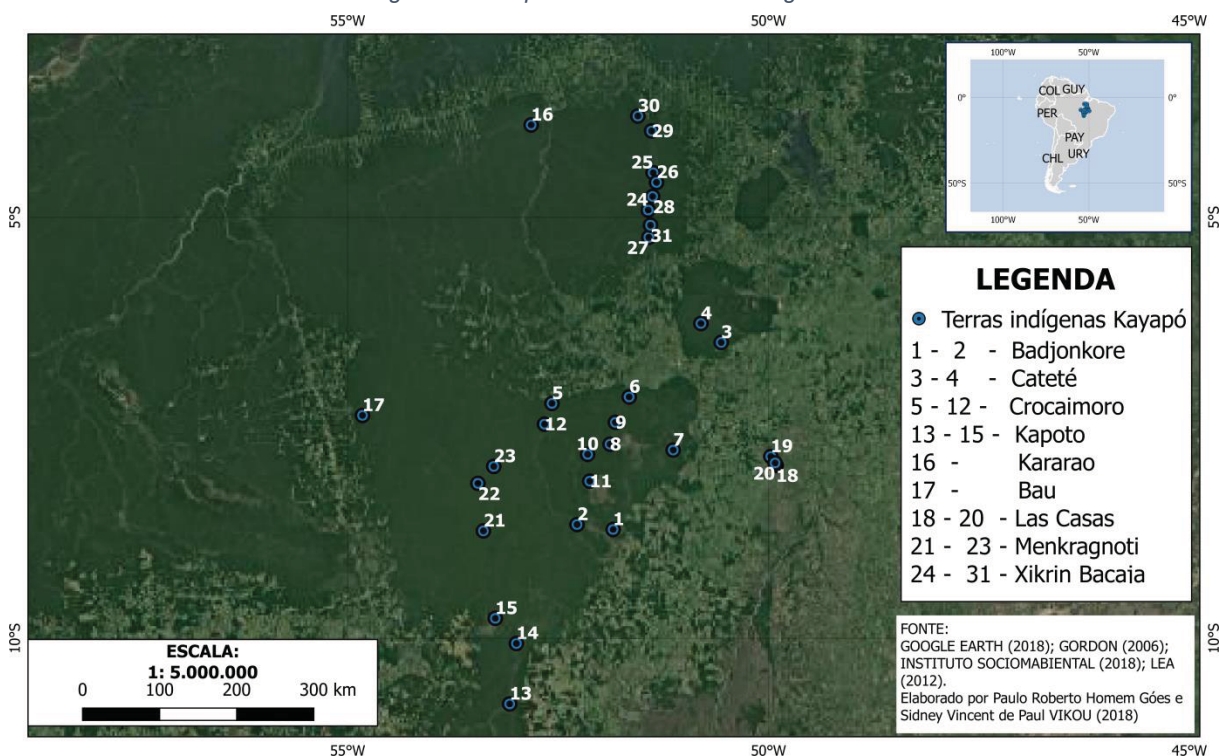
Mebêngokre	Terra Indígena	Área (ha)	Situação
1	Las Casas	21.000	Homologada
2	Badjônkorê	222.000	Homologada
3	Kararaô	331.000	Homologada
4	Kôkrajmôrô (Kayapó)	3.284.000	Homologada
5	Capoto/Jarina	635.000	Homologada
6	Kapôt Nhinore	-	Em dentificação
7	Baú	188.000	Homologada
8	Trincheira/Bacajá	1.651.000	Homologada
9	Xikrin do Cateté	439.000	Homologada
TOTAL		6.771.000	

FONTE: ISA 2017

Figura 11 - Demografia Mebêngokre

Mebêngokre					
	TI	pop.	nº aldeias	média	Fonte
Xikrin	Bacajá	780	8	97,5	Montovanelli 2016/ Blaser 2013
	Cateté	716	2	358	Indriunas, 2004
Gorotire	Badjonkore	230	2	115	Pequeno, 2004 / ISA
	Las casas	409	3	136,3333333	Pérez 2016
	Kayapó	4548	8	568,5	Sampaio 2010; ISA 2018
	Capoto	1388	3	462,6666667	Sampaio 2010; ISA 2018
	Mekrangnoti	3328	3	1109,333333	Sampaio 2010; ISA 2018
	Baú	188	1	188	Sampaio 2010; ISA 2018
	Kararao	88	1	88	Sampaio 2010; ISA 2018
	Total	11675	31	376,6129032	Média hab./ aldeia

Figura 12 - Mapa dos territórios Mebengokre



1.3 A' UWĒ (XAVANTE)

Do ramo denominado “Jê Central”, os A'uwē eram formados pelos Xerente e Xavante, Maybury-Lewis (1979, p. 3), que etnografou ambos os grupos em 1955-56 e 1958-59, respectivamente, constatou que ambos falam a língua A'uwē com diferenças dialetais. Segundo levantamento realizado em 2017 a partir dos dados do Instituto Socioambiental e dados de Gomide (2008), os A'uwē estão distribuídos em doze Terras Indígenas com população de vinte e um mil oitocentos e oitenta e nove (21.889) indivíduos (SESAI, 2014). Atualmente estão distribuídos em oitenta e cinco (85) aldeias que resulta em uma média muito próxima da dos Timbira de duzentos e quatro (204) habitantes/aldeia.

Xavante e Xerente são ramos de um povo único povo cuja cisão ocorreu no século XIX. Segundo Aracy Lopes da Silva:

Calcula-se que por volta de 1820 tenha ocorrido a separação não violenta dos povos hoje conhecidos como "Xavante" e "Xerente" (...) Não se sabe, ao certo, se se tratava, à altura do início do século passado, de um único povo ou se tinham identidades próprias mas territórios contíguos ou mesmo comuns, além de profundas semelhança linguísticas e culturais e um grau significativo de inter relações, visitas recíprocas e alianças guerreiras contra inimigos comuns. (1992, p. 365)

Não obstante esta relação histórica bem demonstrada entre os grupos, opto por manter a macrounidade étnica restrita aos Xavante, pois entre os Xavante e Xerente não há, atualmente, uma identidade englobante, ou seja, não se consideram parte de um grupo mais amplo. Considerando a distância das ocupações atuais, parece ser a tendência destas línguas se afastarem, de modo que a dinâmica Xavante-Xerente é análoga àquela observada entre Kaingang-Xokleng, apenas com bifurcação mais recente no primeiro caso.

Como entre os Kaingang há registros de dialetos entre grupos Xavante, de acordo com o “Aspectos da língua Xavante” do SIL (MCLEOD e MITCHELL, 2003), a gramática teve por base o dialeto falado nas proximidades do rio Culuene.

Aracy Lopes da Silva organiza a diversidade A'uwē em três grandes grupos a partir de critérios como: intensidade do contato, permanência ou não nos territórios tradicionais e forma de contato com não índios (indigenistas ou missionários):

Há, no entanto, **três grandes grupos de comunidades Xavante**, reconhecíveis facilmente por um observador externo e, em certos níveis, admitidos igualmente pelos próprios índios. (LOPES DA SILVA, 1986, p. 35)

Atualmente estes três “grupos de comunidades” estão distribuídos em dez (10) Terras Indígenas Xavante:

Figura 13 - Terras Indígenas A'uwe (Xavante)

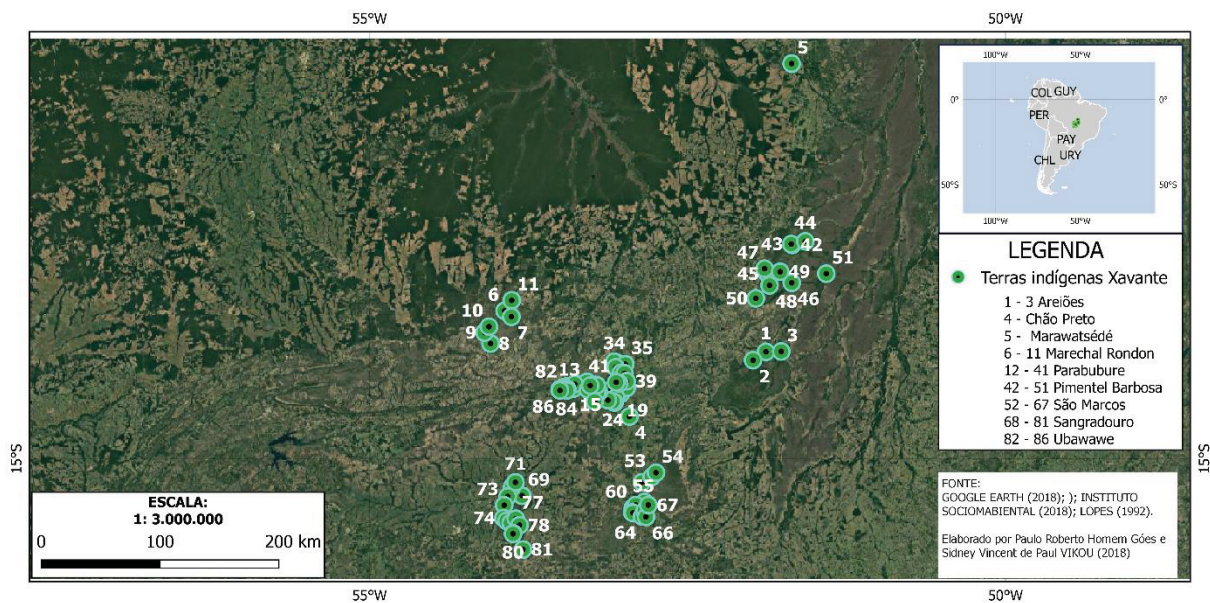
	Terra Indígena	Área (ha)	Situação
1	Wedezé	146.000	Identificada
2	Areões	219.000	Homologada
3	Chão Preto	13.000	Homologada
4	Marãiwatsédé	165.000	Homologada
5	Marechal Rondon	99.000	Homologada
6	Parabubure	224.000	Homologada
7	Pimentel Barbosa	329.000	Homologada
8	Sangradouro	100.000	Homologada
9	São Marcos	188.000	Homologada
10	Ubawawe	52.000	Homologada
TOTAL		1.535.000	

FONTE: ISA 2017

Figura 14 - Demografia A'uwe

Xavante				
TI	pop.	nº aldeias	média	Fonte
Pimentel Barbosa	1740	8	217,5	Welch, 2013
Areiões	965	3	321,6666667	Welch, 2013
Marechal Rondon	548	7	78,28571429	Welch, 2013
Marãiwatsede	900	1	900	Deluci, 2013
Parabubure	7732	30	257,7333333	Welch, 2013
Sangradouro	882	13	67,84615385	Welch, 2013
São Marcos	3130	16	195,625	Welch, 2013/ Souza, 2016
Chão Preto	255	1	255	Souza, 2016
Ubawawe	499	5	99,8	Welch, 2013/ Souza, 2016
Wedezé	767	1	767	Welch, 2013/ Souza, 2016
TOTAL	17418	85	204,9176471	Média hab./ aldeia

Figura 15 - Mapa dos territórios A'uwe



1.4 KAINGANG

Os Kaingang, por sua vez, são uma população de aproximadamente quarenta e quatro mil trezentos e setenta e quatro (44.374) pessoas que está distribuída em quarenta e quatro (44) Terras Indígenas (considerando todas as fases da demarcação) e outras onze (11) sem providências. A soma de todas as Terras Indígenas Kaingang demarcadas equivale a uma área de duzentos e doze mil (212.000) hectares, muitas dessas são compartilhadas com grupos Guarani (majoritariamente Mbya e Ñandeva). Conforme meus dados, são cento e dezenove (119) aldeias atualmente, resultando em uma média de trezentos e setenta e dois (372) habitantes por aldeia, valor próximo ao encontrado entre os Mebêngôkre.

De acordo com Wieseemann (1978), o Kaingang é uma língua composta por cinco dialetos, todos regionais, isto é, às diferenças dialetais correspondem territórios cujos limites são grandes rios.

Este estudo revelou a presença de cinco dialetos da língua Kaingâng; os falantes deles se entendem entre si como foi demonstrado pelas visitas recíprocas ultimamente feitas, inclusive a possibilidade de monitores bilíngues de um dialeto trabalharem nas áreas de outros dialetos; contudo, isto ainda não foi demonstrado no caso do dialeto de São Paulo, mesmo que gravações dos outros dialetos fossem declaradas inteligíveis pelos falantes em SP. Xokleng não é entendido por nenhum dos falantes de Kaingáng a não ser as pessoas bilíngues. (p. X)

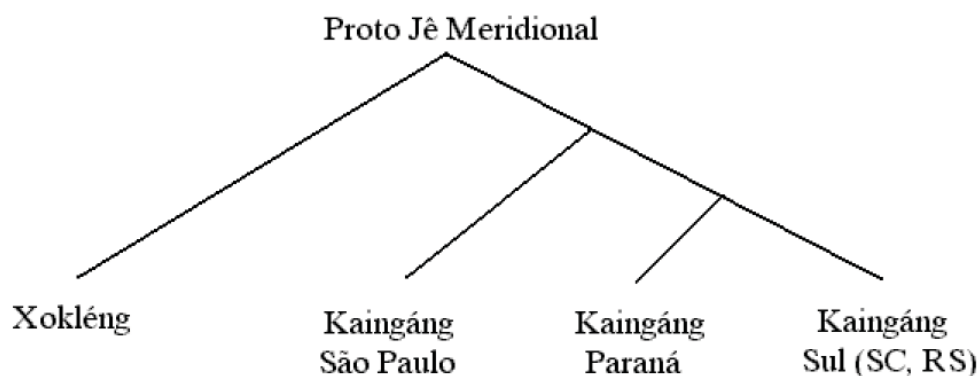
Para Úsurla Weismann, a língua xokleng e o dialeto Kaingang SP são os de separação mais antiga, dentre seus argumentos não identifica em meio a esses o empréstimo *Topê* que teria sido introduzido nos demais dialetos por jesuítas a partir de 1625.

Wilmar D'Angelis (2008), por sua vez, questiona tal interpretação ao identificar esse empréstimo também entre os Xokleng e no dialeto paulista, sugerindo que a cisão Kaingang/xokleng seria posterior à chegada européia. D'Angelis também revisa a classificação de Weismann com relação aos dialetos, propondo três (3) grupos dialetais Kaingang (São Paulo, Paraná e Sul) em lugar dos cinco (5) estabelecidos na síntese proposta por Weisemann:

Uma separação diferente, igualmente didática, porém mais adequada, reuniria: (i) Xapecó (SC) com Palmas (PR); (ii) Inhaçorá com Guarita (RS); (iii) Iraí, Nonoai, Rio da Várzea, Rio dos Índios, Serrinha, Votouro e Ventarra (RS); (iv) Ligeiro, Carreteiro e Cacique Doble (RS). (p. 68)

Deste modo, propõe o seguinte diagrama (D'ANGELIS, 2008), onde a distância gráfica equivale à separação cronológica das línguas, sendo a primeira cisão entre Kaingang e Xokleng e sucessivamente entre os dialetos Kaingang São Paulo, Paraná e Sul:

Figura 16 - Diagrama das ramificações do Proto Jê Meridional



FONTE: D'Angelis, 2008, p. 95.

Estas diferenças dialetais possuem correspondentes geográficos. Às distâncias físicas correspondem diferenciações linguísticas.

Sistematizei os dados relativos às atuais Terras Indígenas Kaingang e a respectiva etapa do processo de demarcação (Figura 17). Estas terras Kaingang estão distribuídas nos estados de São Paulo (2), Paraná (15), Santa Catarina (6) e Rio Grande do Sul (31).

Figura 17 - Terras Kaingang

	Terra Indígena	Área (ha)	Situação		Terra Indígena	Área (ha)	Situação
1	Apucarana	6.000	Homologada	28	Novo Xengu	-	Em identificação
2	Barão de Antonina	4.000	Homologada	29	Ore Mág	-	Sem providências
3	Boa Vista	7.000	Declarada	30	Palmas	4.000	Homologada
4	Borboleta	-	Em identificação	31	Passo Grande do rio Forquilha	2.000	Declarada
5	Cacique Doble	4.000	Homologada	32	Pó Myg	-	Sem providências
6	Carazinho	-	Em identificação	33	Pó Nanh Mág	-	Sem providências
7	Carreteiro	602	Homologada	34	Por fi ga	8	Homologada
8	Condá	2.000	Homologada	35	Queimadas	3.000	Homologada
9	Emã Fag Ky	-	Sem	36	Re kuju	-	Sem
10	Estrela	-	Em identificação	37	Rio da Várzea	16.000	Homologada
11	Faxinal	2.000	Homologada	38	Rio das Cobras	19.000	Homologada
12	Foxá	-	Sem providências	39	Rio dos Índios	715	Declarada
13	Guarita	23.000	Homologada	40	São Jerônimo da	1.000	Homologada
14	Icatu	301	Homologada	41	Serrinha	12.000	Homologada
15	Inhacorá	3.000	Homologada	42	Toldo	988	Homologada
16	Iraí	280	Homologada	43	Toldo	954	Homologada
17	Ivaí	7.000	Homologada	44	Toldo Imbu	2.000	Declarada
18	Ke te jug Teg tu	-	Sem providências	45	Toldo Pinhal	5.000	Declarada
19	Lajeado do Bugre	-	Em identificação	46	Tupã Nhe'e Kretã	-	Sem providências
20	Ligeiro	5.000	Homologada	47	Vanuíre	709	Homologada
21	Mangueirinha	16.000	Homologada	48	Vargas	-	Sem providências
22	Marrecas	17.000	Homologada	49	Ventarra	772	Homologada
23	Mato Castelhana	4.000	Identificada	50	Votouro	3.000	Homologada
24	Mococa	859	Homologada	51	Votouro-Candóia	6.000	Identificada
25	Monte Caseros	1.000	Homologada	52	Xapecó	16.000	Homologada
26	Morro do Osso	-	Em identificação	53	Xapecó Glebas A e B	660	Declarada
27	Nonoai	15.000	Homologada	54	Planalto	-	Sem providências
TOTAL		212.508					

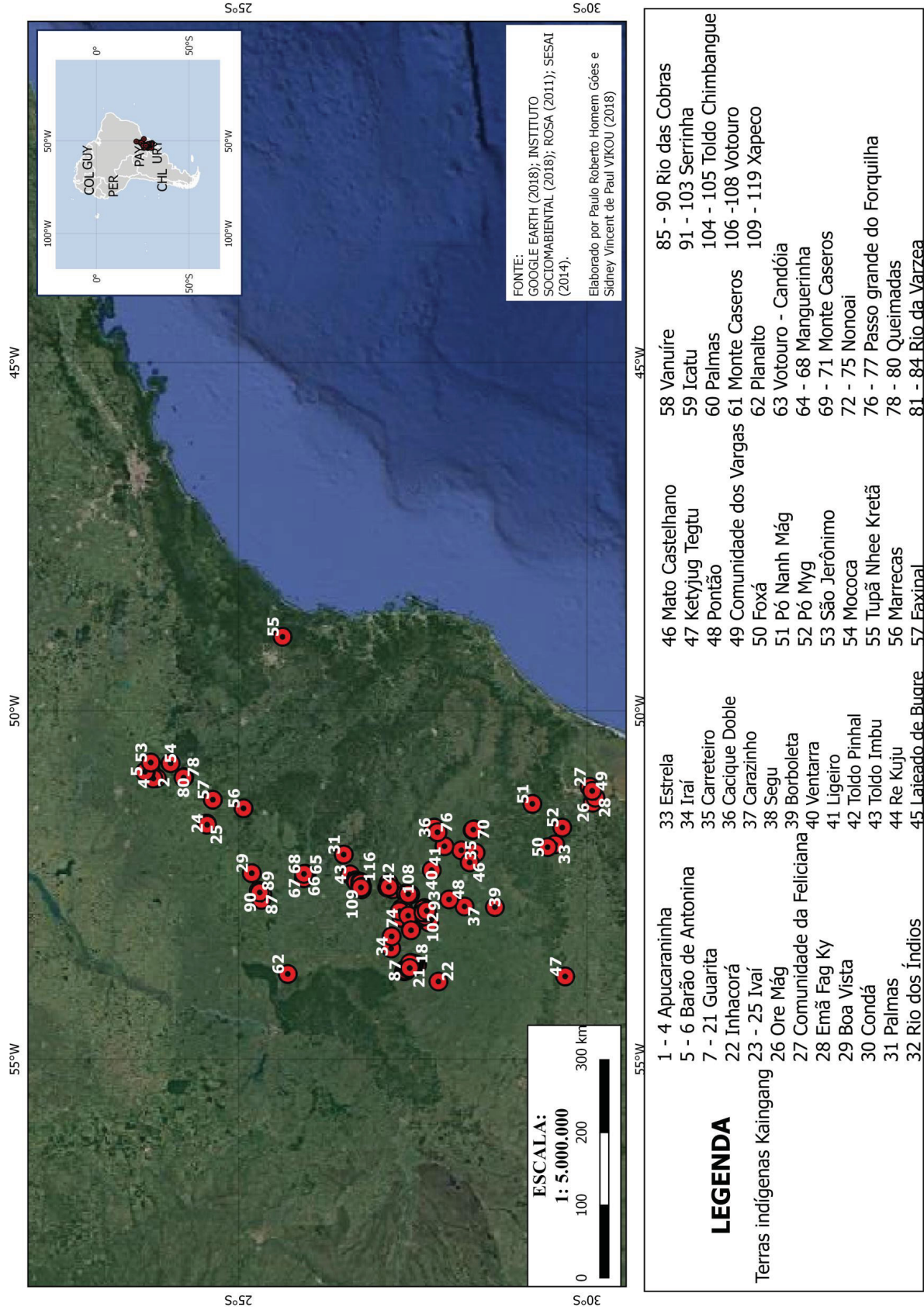
FONTE: ISA 2017, Rosa, 2011, Sesai, 2014.

Figura 18 - Demografia Kaingang

aldeia	população	Nº de aldeias	média	aldeia	população	Nº de aldeias	média
1 Ore Mág	77	1	77	28 Pó Nanh Mág	15	1	15
2 Feliciano	300	1	300	29 Pó Myg	51	1	51
3 Inhacorá	1300	1	1300	30 São Jerônimo	750	1	750
4 Emã Fag Ky	152	1	152	31 Mococa	155	1	155
5 Boa Vista	169	1	169	Tupã Nhee			
Passo Grande				32 Kretã	42	1	42
6 Forquilha	1008	2	504	33 Marrecas	565	1	565
7 Condá	476	1	476	34 Faxinal	683	1	683
8 Palmas	755	1	755	35 Vanuíre	200	1	200
9 Rio dos Índios	260	1	260	36 Icatu	113	1	113
10 Estrela	130	1	130	37 Apucarantina	2072	4	518
11 Iraí	644	1	644	Barão de			
12 Carreteiro	298	1	298	38 Antonina	470	2	235
Cacique				39 Guarita	6650	15	443,3333
13 Doble	902	1	902	40 Inhacorá	1300	1	1300
14 Carazinho	75	1	75	41 Ivaí	2100	3	700
15 Segu	135	1	135	42 Mangueirinha	1617	5	323,4
16 Borboleta	210	1	210	43 Planalto	44	1	44
17 Ventarra	270	1	270	Monte			
18 Ligeiro	1600	1	1600	44 Caseros	588	3	196
19 Toldo Pinhal	100	1	100	45 Nonoai	2475	4	618,75
20 Toldo Imbu	381	1	381	Passo Grande			
21 Re Kaju	86	1	86	46 Forquilha	1008	2	504
Lajeado de				47 Serrinha	2185	13	168,0769
22 Bugre	112	1	112	48 Queimadas	610	3	203,3333
Mato				49 Rio da Várzea	548	4	137
23 Castelhana	304	1	304	50 Rio das Cobras	3250	6	541,6667
24 Ketyjug Tegtu	103	1	103	Toldo			
25 Pontão	70	1	70	51 Chimbanguê	531	1	531
26 Vargas	77	1	77	Toldo			
27 Foxá	96	1	96	52 Chimbanguê II	84	1	84
				53 Votouro	1355	3	451,6667
				54 Xapécó	4823	11	438,4545
TOTAL					44374	119	372,89

* inclui população Guarani e Xetá.

Figura 19 - Mapa das terras indígenas Kaingang



A comparação dos dados referentes a essas macrounidades étnicas elucidam as atuais condições fundiárias e ecológicas de cada povo. Com uma população de aproximadamente quatorze mil (14.000) pessoas, os Mebêngokre, por exemplo, usufruem de seis milhões setecentos e setenta mil (6.770.000) hectares demarcados, enquanto os Kaingang com uma população mais de três vezes maior, considerando todas as etapas de demarcação, têm direito reconhecido pelo Estado brasileiro aos pouco mais de duzentos e dez mil (210.000) hectares.

Além destas quatro grandes macrounidades Jê relacionadas acima, há outras com menor expressividade demográfica e que orbitam as regiões mais densamente povoadas, são eles os Suyá, constituído pelos Kisedjê com quatrocentas e vinte e quatro (424) pessoas e Tapayuna, com aproximadamente duzentas (200) pessoas; os Panará (ou Kayapó do Sul) com quinhentos e quarenta e duas (542), Xerente com três mil e quinhentas (3.500), os Xakriabá com oito mil oitocentos e setenta e sete (8.867)¹⁹ e os Xokleng com duas mil e vinte (2.020) pessoas. Tais grupos constituem etnias não vinculadas a um grupo mais amplo, como o caso do Timbira, Mebêngokre, A'uwe (Xavante) e Kaingang.

Possivelmente o estudo das relações entre estes grupos Jê minoritários demograficamente e esses quatro (4) grandes grupos possa iluminar questões sobre os processos de cisão que, não sucedidos por fusões, desdobram-se na diminuição das relações maritais e na ênfase nos aspectos bélicos, tendo por consequência o progressivo acentuamento das diferenças dialetais até a criação de novas línguas.

A análise desses conjuntos linguísticos/culturais em relação aos territórios que ocupam evidencia que entre os Jê as variações dialetais estão relacionadas ao espaço geográfico, comumente o dialeto e a língua têm por limite um rio de grande porte. Dentro destes grupos as diferenças dialetais não inviabilizam o entendimento mútuo, mas contribuem para marcar diferenças e relações sociopolíticas.

¹⁹ Opto por não considerar especificamente os Xakriabá enquanto macrounidade étnica, apesar de sua expressiva demografia. Possivelmente os Xakriabá, Xerente e Xavante constituíram um mesmo sistema no passado. Rodrigues (1999) considera a língua Xakriabá morta. De acordo com Almeida (2006) os Xakriabá estão organizados em vinte e nove (29 aldeias) o que corresponde a uma densidade aldeã de 305,75 habitantes/aldeia.

1.5 SISTEMAS ETNONÍMICOS, SISTEMAS HISTÓRICOS, SISTEMAS DE METADES: DIVERSAS FORMAS JÊ

Até agora consegui constatar a divisão exogâmica dual entre quatro nações da família linguística Gê (Apinayé, Canelas, Chérente e Kaingang) e achei que em todas as quatro existem, fora da organização em moieties exogâmicas, outras organizações cerimoniais” (NIMUENDAJÚ, 1933 [2000], p. 346)

Conforme exposto no tópico anterior, é possível identificar entre os povos da família Jê a recorrência de distintas escalas sociológicas. Dentre as dezessete (17) etnias Jê contemporâneas foi possível identificar quatro (4) macrounidades étnicas que correspondem cada uma a uma língua.

Os Suyá (Kisedje e Tapayuna) poderiam ser considerados uma quinta unidade, porém parecem estar sob risco de se dissolver enquanto macrounidade étnica na medida em que ambos se inserem em outros contextos interétnicos. Os Tapayuna, que vivem hoje distribuídos em duas terras indígenas²⁰, são aproximadamente duzentos (200) indivíduos (incluindo os descendentes de casamentos com Kĩsêdjê e Kayapó) e vivem um processo de revitalização linguística e cultural (LIMA, 2015). Os Kisedje, por sua vez, se inserem no contexto alto-xinguano tendem a se caracterizar enquanto etnia autônoma aos moldes dos Lã Klano (Xokleng), Panará, Xerente e Xakriabá.

Tais macrounidades constituem uma escala mais ampla que a do pertencimento étnico e, em alguns casos, mais restrita que o domínio linguístico e pretendem apontar para um mesmo sistema social, passível de ser reconhecido enquanto tal em sentido êmico e ético, *i.e.*, pelas pessoas que pertencem a esses sistemas tanto quanto por seus observadores externos.

Os quatro grandes grupos Jê considerados na presente análise, Timbira, Mebêngokre, Xavante e Kaingang, possuem diversidade dialetal interna embora, dentro destas unidades, os grupos sejam mutuamente inteligíveis.

O caso Timbira é emblemático na medida em que torna mais explícitos os processos que, embora compartilhados pelas demais macrounidades étnicas, se apresentam de forma mais discreta. Há uma língua Timbira com diferenças dialetais

²⁰ T.I.Wawi, do povo Kĩsêdjê, e a T.I. Capoto-Jarinã, dos Kayapó, em Mato Grosso.

às quais correspondem etnônimos – Gavião, Canela, Krahó, Krikati, etc. –, embora todos se reconheçam enquanto Timbira (*mehin*).

Azanha expõe dois modos de designação entre os coletivos Timbira. O primeiro a partir do sufixo catêjê, utilizado para indicar alguém que exerce domínio sobre alguma coisa ou sobre alguma ação. Conforme o autor:

Entre os Krahô atuais, os grupos locais que os compõem são denominados, por eles próprios, pela forma “Pedrabrancacatêjê”, “Galheirocatêjê”, “Cachoeiracatêjê” etc.. onde os nomes em português se referem aos ribeirões onde se encontram estas aldeias. Neste sentido, as denominações do tipo Kencatêjê (/ken/ = pedra, morro), Carec’catêjê (/carec/=lama, barro) ou kenpocatêjê (/kênpo/= pedra ou morro chato) designam os grupos a partir do **domínio que exercem sobre uma determinada porção do território**, especificado por um acidente geográfico ou por qualquer outra característica que o assinale. (1984 – grifos meus)

Um segundo modo de designação etnonímica entre os Timbira ocorre a partir do sufixo –camekra, “filho de..”, que designa uma origem, um pertencimento.

Assim os Pãrecamekra (pãre/= “caboré”, um falconídeo), os Mãcamekra (/mã/=ema), os Aapãnjêkra (/aapãn/=piranha), os Ramcôcamekra (ramcô/= alma cega do brejo – os “Canela do Ponto”), os Kyicamekra (/kyi/= alto, leste – os mesmos “Canela do Ponto” segundo os Krahô e os Aapanjêkra), os Cukyicamekra (/cukyi/= macaco...) etc... Frente a um Timbira desconhecido a pergunta sobre a que grupo pertence se faz do seguinte modo: **“Ampo kra mã ca?” (“de quê você é filho?”, no sentido de que grupo ele vem)**, e a resposta: “Ipê/ /camekra” (“eu sou originário dos / /). Quando se quer saber, ao contrário, de quem alguém é “filho” (no sentido da pergunta pelo pai) pergunta-se: “Jum kra mã ca” (“de quem você é filho?”). **Portanto o /kra/ do sufixo –(ca) mekra remete à origem** (1984, p.10 – grifos meus)

A identificação da pessoa passa pela identificação do grupo, sua origem a um só tempo territorial e genealógica. Identificar os Aapãnjêkra, para um Timbira, é localizar um espaço social, histórico e geográfico, os filhos da “piranha” que vivem em tal território e possuem tais e quais histórias, lideranças, etc.

A própria denominação Jê para a família linguística, da qual por ora nos ocupamos, deriva do sufixo catejê. Note que o primeiro modo designado por Azanha aponta para uma relação de domínio territorial e opera entre grupos locais Timbira,

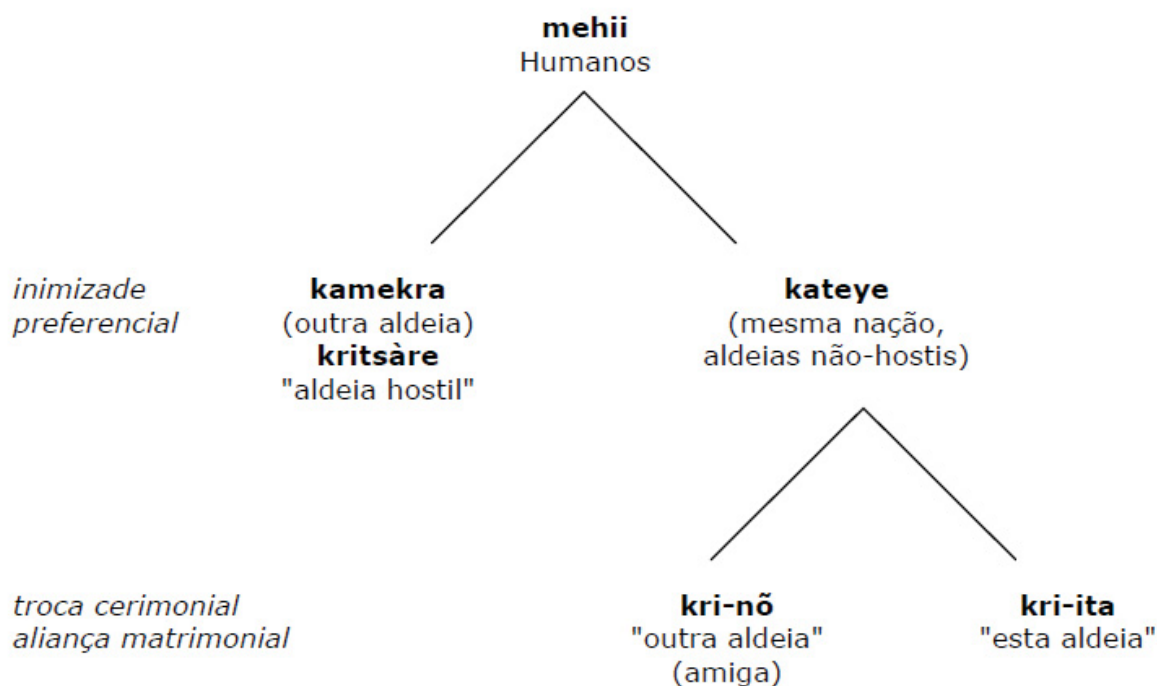
relacionando-os a certos territórios. É uma forma utilizada entre grupos locais de áreas contíguas em uma escala que poderíamos denominar intraétnica.

O modo “-camekra”, por sua vez, aponta para pertencimento propriamente étnico, na medida em que aponta origem. Entre os diversos grupos que se relacionam a partir da designação –*camekra* as relações bélicas predominavam, não obstante o reconhecimento mútuo enquanto –*camekra*, i.e., enquanto Timbira.

É isto, me parece, o que deve ser enfatizado: Tais modos de definição dos coletivos ocorrem em escalas diferentes. Assim como entre grupos locais (-*catejê*) e etnias (-*camekra*), as diferenças entre etnias e a macrounidade é de escala sociológica.

Coelho de Souza (2002), aborda esta questão e busca ilustrar o argumento de Azanha a partir do seguinte diagrama de classificação etnopolítica Timbira:

Figura 20 - Classificação Etnopolítica Timbira



FONTE: Coelho de Souza, 2002, p. 204.

Tal sistema etnonímico que caracteriza a macrounidade étnica Timbira ocorre em menor intensidade entre os Xikrin e Gorotire enquanto Mebêngôkre e,

atualmente, não é observado entre os Xavante e Kaingang, onde inexistente mediação entre a escala da macrounidade e os grupos locais, ao menos pela via etnonímica.

Marcela Coelho de Souza (2002), a partir de Azanha, propõe uma leitura para este fenômeno relacionando aos processos de desterritorialização a que os diversos povos foram submetidos:

Os grupos timbira, em sua maioria em contato intensivo com a sociedade nacional desde início do séc. XIX, foram, entre os atuais Jê, os que mais provavelmente se mantiveram no interior ou nas imediações de seus territórios 'tradicionais', permanecendo em uma área de ocupação predominantemente jê e assim próximos de seus inimigos e parentes habituais. Povos como os Kayapó, Suyá, Panará, Xavante, Kaingang e Xokleng, por outro lado, experimentaram, nos últimos dois séculos, não apenas drásticas reduções populacionais (que atingiram também os Timbira), como também deslocamentos constantes e para longas distâncias, que certamente, entre outras consequências (ver, por exemplo, Verswijver 1992:148-149), alteraram profundamente o **padrão de relações inter-comunitárias**. (p. 215 – grifos meus)

A relativa imobilidade territorial Timbira pós desterritorialização colonial, teria, conforme hipótese da autora, possibilitado que conservassem aspectos da dinâmica intra e interétnicas e, conseqüentemente, seus padrões de produção intercomunitários e etnonímicos.

Assumindo provisoriamente esta hipótese, é possível estabelecer uma série entre as macrounidades étnicas das quais por ora nos ocupamos: estariam os Timbira no pólo que corresponde ao padrão de relações intercomunitárias (sistema etnonímico) Jê e os Xavante e Kaingang no pólo oposto, onde tal padrão teria sido abandonado, uma vez que sequer a escala que corresponde à etnia opera enquanto unidade sociológica nativa. Neste sentido, as denominações Xavante e Kaingang parecem operar, ao menos atualmente, a partir uma lógica similar, na medida em que são denominações amplas que englobam diferenças dialetais, sem que a isto correspondam diferenças propriamente étnicas.

Dentro desta série hipotética dos padrões intercomunitários das macrounidades étnicas Jê, os Mebêngôkre se estabelecem como ponto intermediário entre Xavante/Kaingang e os Timbira, pois enfatizam o pertencimento Mebêngôkre em geral tanto quanto o pertencimento na escala étnica (Xikrin, Gorotire, etc.), porém com menor ênfase nessas do que ocorre entre as etnias Timbira.

Lea (2012), fornece informações relevantes sobre as etnias e grupos locais Mebêngôkre. Embora não apresente uma análise dos sufixos ou categorias para designação de seus coletivos, permite identificar a presença de diferentes escalas de designação desses coletivos.

A forma Mebêngôkre opera na mesma escala da forma Timbira. Mebêngokre é uma categoria através da qual se identificam uma série de grupos falantes de dialetos de uma mesma língua, nesse caso, os Gorotire (Mêkrâgnôti, Mëtyktire) e Xikrin. Esta escala dos grupos, por sua vez, equivale a das etnias Gavião, Canela, Krahó, observando que tais designações são reconhecidas pelos grupos aos quais, assim como as etnias Timbira, correspondem determinados territórios. Os Gorotire todos localizados, com a exceção da TI Kararaô às margens direita do Xingu, os Mëtyktire nas TI's das margens esquerda. Os Xikrin ao noroeste dos demais na região dos divisores do Araguaia (rio Cateté) e Xingu (rio Bacajá).

Este tema demandará uma análise pormenorizada a partir do material Kaingang, mas vale destacar as questões que suscita: mobilizariam os Timbira um sistema intercomunitário “original” a partir do qual as demais estruturas Jê são variações pós-contato (desterritorialização) ou há padrões de relação desenvolvidos de forma independente (processo da forma)?

Em outras palavras: as diferenças entre o sistema etnonímico Timbira e o padrão Kaingang, para focar neste caso específico, correspondem a transformações relativamente recentes das estruturas etnonímicas ou constituem sistemas que estão assentados em princípios distintos?

Como mencionado, as designações de coletivos entre os Xavante e os Kaingang operam contemporaneamente nas escalas dos grupos locais e macrounidade étnica, sem a intermediação daquilo que identificamos como uma escala étnica, como entre os Timbira e Mebêngôkre.

É bem estabelecido, por exemplo, a existência de um dialeto “Paraná” para os Kaingang, no entanto, não há uma designação ou categoria Kaingang que constitua essa instância sociológica, apenas as análises linguísticas e sociológicas *ex situ* permitem inferir a existência desta escala.

Assim, as articulações interaldeãs operam de maneira a constituir uma unidade sociológica regional (tema que será tratado nos tópicos 2.7 e 2.8 a partir de dados etnográficos), que torna legítimo, por exemplo, designar determinada etnia

Kaingang a partir dos principais divisores de água que habita. Porém, como no primeiro exemplo, ao menos contemporaneamente, tais totalizações são inferidas exclusivamente pelos observadores externos.

O registro de Metraux é bastante elucidativo do padrão de assentamento ecológico Kaingang:

At the beginning of the century, Caingang groups could be found in the vast territory of the State of Parana between the Iguassu and the Paranapanema Rivers, but in recent times they had no settlements near either river, but were fairly numerous along the Tibagy and Piquiry Rivers. The Caingang who lived **between** the Rio das Cinzas and the Tibagy River called themselves **Nyacfateitei**; they were **separated by the Tibagy River** from closely related Indians, who were their bitter enemies.” (METRAUX, 1946, p. 446 - grifos meus)

O rio Tibagi separava o território dos *Nyacfateitei* (aqueles de longos cabelos frontais) de seus vizinhos e inimigos de costumes semelhantes. Os padrões de corte de cabelo foram (e são em alguns casos) um demarcador étnico de primeira ordem entre os Jê. A referência aos *nyacfateitei* é equivalente à denominação *kreen-akrore*, que os mebêngokre utilizavam para os Panará (aqueles com cabelo redondo). Os próprios mebêngokre se distinguem pelo uso de cabelo comprido.

Metraux registra outras denominações para os Kaingang e insere uma reflexão importante sobre as diferenças entre os grupos e divisões oriundas do sistema dual, nomes que designam divisões internas aos grupos:

The names **Votoro**, **Kame**, and **Cayurukre**, given to Caingang groups of Guarapuava and Palmas, are simply appellations of moiety or class subdivisions and not, as it has been long believed, of independent bands or subtribes. **The Dorin**, who lived on the river of the same name, and the **Taven**, whose habitat was bounded by the Parana, the Piquiry, and the Itatu Rivers, **were true Caingang subgroups different from the subtribe of the Guarapuava region**. (METRAUX, 1946, p. 447 - grifos meus)

Metraux identifica os *Dorin*, *Taven* e os *Nyacfateitei* enquanto subgrupos autônomos que compartilham características linguísticas e institucionais, embora mantenham relações hostis entre si e limites territoriais bem definidos. As denominações *Votoro*, *Kamé* e *Cayrukre*, por sua vez, se referem às metades

exogâmicas e classes de prestígio presentes nos grupos que compartilham a forma Kaingang.

Esta distinção entre os grupos territoriais (Dorin, Taven, Nyacfateitei), equivale, entre os Timbira, às distinções entre Canela, Krikati, Kraho, etc., ou seja, são escalas sociológicas que denominaríamos “étnicas”. As metades e classes de prestígio Kaingang, por sua vez, são estruturalmente análogas às classes de idade e metades cerimoniais presentes em todos os demais povos Jê.

Tal registro constitui um indício forte de que se operou entre os Kaingang um sistema etnonímico de relações intercomunitárias. Certamente outros grupos desapareceram enquanto unidades sociológicas sem que tenham sido registrados na literatura. Em parte, isto se deve à confusão entre o que eram as etnias Kaingang e as subdivisões inerentes à forma Kaingang (suas divisões em metades e grupos de prestígio).

Nimuendajú (1933), já distinguia precisamente a institucionalidade Kaingang dos grupos territoriais:

Os Kaingang são divididos em duas moieties, exogâmicas e não localizadas, quer dizer, em qualquer bando ou toldo Kaingang, do Tietê ao Santa Rosa, encontram-se membros de ambas moieties em número aproximadamente igual. **A divisão em metades nada tem haver, portanto, com os grupos locais** (1933, p. 343 – grifos meus)

Os denominados grupos locais atualizam autonomamente o sistema dualista que caracteriza a forma Kaingang. A ênfase de Nimuendajú em distinguir (1) divisões em metades enquanto característica institucional Kaingang; e (2) grupos locais enquanto uma escala sociológica; permite à etnologia Kaingang dissolver parcialmente o nevoeiro etnônimo presente nos registros históricos. Tomemos por exemplo o registro do Pe. Chagas Lima:

As diferentes hordas de gentios existentes pelos sertões de Guarapuava são: a dos Cames, Votoroes, Dorins e Xocrens. A dos Cames e Votoroes são as que se encontram nas vizinhanças dos campos, quando se formou a aldeia. A primeira avaliou-se ser de 152 indivíduos, a segunda de 120, mais ou menos... Os dorins, que tem seu aldeamento à margem do rio Dorim... deve contar com 400 indivíduos. A dos Xocrens, entre os rios Iguassú e Uruguay... julga-se não chegar a 60 indivíduos. (1842, p. 52).

Sem conhecimentos sobre a sociologia das unidades descritas, Lima apresenta todos enquanto grupos distintos (hordas). Deste modo, *Cames*, *Votoroes*, *Dorins* e *Xocrens* aparecem como tribos territorialmente vizinhas. À luz da análise de Nimuendajú, o registro de Lima sugeriria não quatro grupos autônomos, mas sim três, sendo que os denominados Camés e Votorões seriam classes de um mesmo grupo, enquanto os Dorins e Xocrens constituiriam outros grupos. Outra passagem do próprio Pe. Chagas Lima aponta para esta direção:

Pelo ano de 1818 suscitaram guerra cruenta os índios aldeados (**Cames e Votorões**) com os **Dorins**, de maneira que resultou que esses, provocados com os repetidos insultos, crueldades e mortes praticadas na sua corporação, procurassem futuras vinganças hostis (LIMA, 1842, p. 48)

O grupo aldeado era apenas um, composto por cerca de duzentas e setenta (270) pessoas, Camé e Votorões são designações de metades, não etnônimos. Dorin, por sua vez, menos que um etnônimo *stricto sensu*, era a designação a que se referiam aqueles liderados pelo chefe Dorin, um grupo local composto por aproximadamente quatrocentas (400) pessoas. Não fica claro se o rio homônimo deriva do nome deste chefe ou o contrário. De todo modo, a identificação entre um lugar e um chefe Kaingang é eloquente. Ao longo dos séculos XVIII e XIX, vários grupos Kaingang passaram a ser registrados, à moda dos Dorins, em referência a seus chefes, Viry e Condá, esses são exemplos bastante conhecidos entre os Kaingangólogos.

A questão *Xocren* é mais complexa, Chagas Lima localiza o grupo de sessenta (60) pessoas assim designados entre os rios Iguaçu e Uruguai. Sukrĩg (pronuncia-se xokren) designa “aranha” em língua Kaingang, uma característica importante que distingue a língua lâ klanõ da Kaingang é a transposição do “L” para “R”, de modo que em lâ klano pronuncia-se xoklen.

Xokleng é o etnônimo pelo qual foram conhecidos os autodenominados Lã Klãno desde o contato e ao longo de todo o século XX. Tal registro sugeriria, tanto pelo etnônimo quanto pela localização descrita, que seriam ancestrais dos atuais Lã Klano. No entanto, este registro de Nimuendajú traz outras complexidades para a questão:

Muito mais suspeito para quem não conhece o ódio furioso existente entre as diversas hordas da tribo dos Coroados, parece o segundo grupo dos índios amansados que aqui estão em questão, pois eles são de fato membros da mesma tribo dos selvagens embora os amansados estabelecidos em Jatahy no Estado do Paraná, sejam da **horda Chokren** e os selvagens do nosso Estado (referência à São Paulo) formem a **horda lakuadekteie** (NIMUENDAJÚ, 2013 [1910], p. 293 – grifos meus)

Este texto foi escrito como uma análise do contexto em que ocorreram ataques de indígenas à ferrovia noroeste (São Paulo). Diante da repercussão do caso e de acusações que recaiam sobre os Guaranis e Kaingang aldeados, o autor expõe argumentos em favor da tese que os autores dos ataques seria um pequeno grupo Kaingang não aldeado. Em favor do argumento, vale notar que nesta região que engloba o baixo rio das Cinzas e o médio Paranapanema o último grupo Kaingang foi aldeado em 1930, portanto, mais de duas décadas após este registro.

A designação lakuadektei (ia + kua + dek + tei) a que se refere parece ser outra forma de grafar a referência aos Nyacateitei (nya+ cfa+ tei + tei) das margens direita do Tibagi (rio das Cinzas e alhures), porém a presença dos Xokren no aldeamento de Jatahy dista muito das bacias dos rios Uruguai e Iguaçu, trazendo questões sobre a origem dessa designação. Xokren designaria, ao longo do século XIX e início de XX, um etnônimo Kaingang (enquanto grupo local) ou uma etnia distinta linguisticamente e composta também por diversos grupos locais que compartilhavam territórios limítrofes aos Kaingang? Seria Xokren um etnônimo atribuído entre os grupos Kaingang? Voltaremos a esta questão no tópico 2.7.

Toda forma sociocultural é um processo histórico. Neste caso, o sistema etnonímico Kaingang, a identificação étnica dos grupos territoriais, parece ter colapsado em favor de um padrão histórico-geográfico. O impacto da desterritorialização sofrido pelas etnias Kaingang ao longo do XIX e XX e a consequente junção de grupos até então etnicamente distintos, reconfigurou o sistema. Embora sociologicamente sigam padrões semelhantes, entre o grupo local e a macrounidade étnica Kaingang deixou de operar o mediador etnonímico.

Os dados consultados para o caso Xavante sugerem uma morfológica semelhante, embora existam grupos dialetais dentro desta macrounidade, o sistema Xavante, que não operam atualmente a partir de um sistema etnonímico correspondente.

A organização dos coletivos Xavante e Kaingang, portanto, operam através daquilo que Coelho de Souza (2002) sugeriu denominar “sistemas históricos”, ou seja, os nomes de grupos corresponderiam a acidentes geográficos, nome de lideranças, nomes de rios, etc. Atualmente, em termos dos padrões intercomunitários, se identificam por **regiões**, tal como o Norte do Paraná, o Oeste de Santa Catarina, etc.

Para uma análise etnográfica deste sistema de relações intercomunitárias, faz-se necessário recorrer às categorias de classificação dos coletivos entre os Kaingang. Se a abordagem concêntrica tem se demonstrado fértil para descrever o *socius* Kaingang, valerá iniciar pelo fogo.

Figura 21 - Em ordem anti-horária de cima para baixo: Sítio arqueológico Jê Meridional "Abreu e Garcia"; aldeia Krahó; aldeia Xavante.



FONTE: <<http://jelandscapes.exeter.ac.uk/>>; imagens Google;

2 MODALIDADES DE ORGANIZAÇÃO SOCIOTERRITORIAL KAINGANG

2.1 *IN SĨ* E *EMÃ SĨ*: PRINCÍPIOS DA CASA E SOCIABILIDADE

A “casinha”, tradução literal de *in sĩ*, é o lugar do fogo. É em torno do fogo de chão que muitas famílias iniciam o dia. Mesmo vivendo em construções de alvenaria, originadas de projetos governamentais ou de ONGs, grande parte das famílias Kaingang estabelecem um espaço para o fogo. Em geral são estruturas anexas às residências, pois essas são feitas de alvenaria e piso cerâmico e, portanto, não se adequam ao fogo de chão.

O *in sĩ* o é espaço da intimidade doméstica, lugar dos *kanhkó* e *jambré pe*, dos parentes efetivos. Frequentam esse espaço os corresidentes e aqueles que residem nas proximidades, em geral pertencentes a gerações mais novas. É comum que o *in sĩ* principal em uma família extensa seja o dos mais velhos, dos cabeças daquelas unidades residenciais. Assim, seus filhos e respectivos cônjuges, netos, filhos das irmãs e dos irmãos, ou seja, aquelas pessoas com relações efetivas de parentesco frequentam-no para o desjejum e muitos outros momentos cotidianos. O *in sĩ* também é utilizado para armazenar os produtos agrícolas, que ficam melhor conservados com a fumaça constante, por isso, algumas vezes o denominam como “paiol”.

É um espaço elementar de sociabilidade. No *in sĩ* são feitas as receitas Kaingang, tais como o *emi*, o *pixé*, o *fuá*, *fág to ga*, as defumações com ervas, receitas com carvão e cinzas para fortalecer o corpo e preparo dos tingimentos do artesanato. A “casinha” é, assim, também um lugar de memória, há uma afeição dos velhos por esse espaço. É comum um casal mais antigo doar as casas “do governo” para os filhos recém-casados e então passarem a habitar o *in sĩ*. Convívio, cuidados e comensalidade.

Não me aprofundarei na discussão sobre a importância da comensalidade, tema muito profícuo na etnologia ameríndia, mas vale este registro. Durante um almoço na casa de Nivaldo e Otília, na TI Queimadas, em que foi servido *fag to ga* (“coró da araucária”) — uma iguaria Kaingang extremamente apreciada por pessoas de todas as gerações nessa TI —, ao observar que eu também estava comendo como os demais, Dona Otília sorriu, dizendo: “Mas esse é Kaingang puro mesmo!”.

O misto de contentamento e surpresa de Otilia deriva de uma repulsa comum dos *fóg* com relação a esse alimento²¹, dizem nas aldeias que os *fóg* não comem *fag to ga* por que tem nojo do índio. Curiosa observação, pois não se refere ao alimento, mas ao costume.

Constatação óbvia para quem pratica o fogo (*pĩ*) cotidianamente: é necessário que haja lenha. Um *in sĩ* se estabelece em um lugar onde seja possível manejar áreas florestais, preferencialmente sem que seja necessário percorrer grandes distâncias. Por essa razão o *in sĩ* se relaciona à mata (lenha), à roça (paiol) e ao convívio (cozinha), aspectos espaciais fundamentais da cultura Kaingang.

Durante uma atividade de etnomapeamento no *emã* Sede da TI Barão de Antonina, o professor bilíngue Gino, junto com outros moradores, propuseram as seguintes categorias para descrever o espaço:

Nën – mata antiga. Espaço onde se busca remédios, alimentos vegetais e animais e matéria-prima para artesanato.

Goio – rio (lit. água); espaço de pesca e lazer. A pesca é realizada através de diferentes técnicas, entre as quais se destaca o *pari*.

Vãnh kute vë – mato baixo/capoeira. São áreas que não possuem mais do que 20 anos de preservação. Espaço onde se busca cabo de machado/foice e lenha. Esses são tipos de materiais que não se encontra no *nën*.

Kute – capão. Mata em torno de nascentes/capão de mato. Espaço para proteger água, utilizado para beber água quando se está caçando ou trabalhando nas roças.

Re – campo aberto.

Ga ëg rãnhraj jafã – terra/ lugar de trabalho. Abrange áreas de plantio e criação de animais.

Emã – moradia. (Anotações de campo, 2011)

Partindo da mata antiga, espaço distante, suas descrições seguem uma gradação concêntrica até o espaço de moradia, passando pelos rios, capoeiras, capões, campos e áreas agrícolas.

²¹ De fato, pude observar várias pessoas que demonstraram verdadeira repulsa diante da iguaria, e não apenas não-índios, pois em uma das ocasiões estávamos com dois Katukina (Pano) que ministravam cursos de audiovisual aos Kaingang e ambos se recusaram a experimentar não obstante a insistência dos anfitriões. Este tema merece alguma atenção posterior à luz das proposições de Robert Gordon Wason, pioneiro da etnomicologia, para quem algumas etnias desenvolveram atitudes muito distintas com relação ao consumo de fungos. Essa distinção de Wason pode ser estendida com relação ao consumo de larvas de insetos. Embora não seja o espaço para adentrar uma análise, vale o registro do consumo de cogumelos silvestre pelos Kaingang.

Considerando essas características, o *in sĩ* é um bom lugar para se iniciar uma análise do socius Kaingang na medida em que é um espaço que articula o convívio doméstico da família extensa, as roças e ambientes florestais. As relações intergeracionais avós-netos constituem um importante aspecto da pedagogia Kaingang e o *in sĩ* é um espaço que as promove.

Saindo da “casinha” Kaingang nos deparamos com o *in jy*, o espaço em torno da casa, que em português recebe o nome de “pátio”. Em geral é uma área que foi limpa pelo fogo (*katir*), um terreiro. Do *in sĩ* para o *in jy* se opera uma transição sutil, mas significativa. Se o fogo e a cozinha chamam para dentro, no pátio a pessoa se relaciona com o fora. É um espaço doméstico intermediário, nele o convívio se amplia um pouco, se vê e ouve, se é visto e ouvido em um raio mais amplo. Pessoas que não compartilham o *in sĩ* daquela parentela podem transitar pelo espaço do *in jy*. O pátio, esse entorno da casa, é uma micro praça, no sentido de que potencialmente articula diferentes núcleos parentais, mesmo que de forma discreta.

Quando há espaço e a família o habita a tempo suficiente, o *in jy* possuirá árvores embaixo das quais as famílias se dedicam ao artesanato e ao beneficiamento primário dos produtos agrícolas. No pátio, por exemplo, o feijão é secado, debulha-se o milho, raspam-se e separam-se as taquaras, mas ele é, sobretudo, lugar de convívio e interação.

Figura 22 - *In sĩ* e *in jy* do casal Prig e Maria.



FONTE: Registro pessoal.

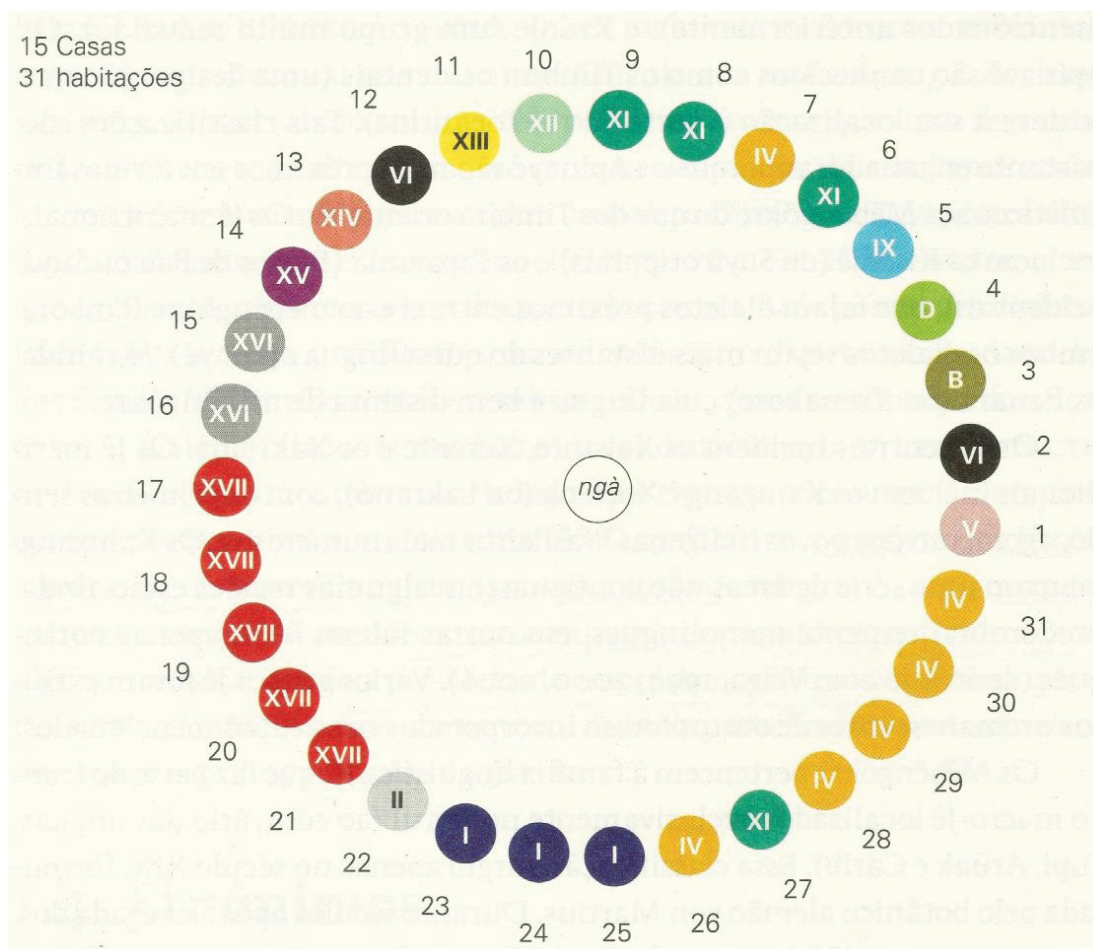
O *in sĩ* e o *in jy* constituem elementos de uma unidade territorial elementar em torno dos quais as gerações descendentes tendem a orbitar. A este conjunto de residências (*emã*) — como forma de destacar suas relações enquanto parentagem

e unidade territorial — refiro-me enquanto *in* (casa), remetendo à utilização do conceito de Lévi-Strauss por jêólogos, tais como Lea (2012) e Fernandes et. al. (1999).

A casa (*in*) Kaingang é, portanto, produzida a partir destas unidades (*in sî* e *in jy*) e espacialmente corresponde a um agregado de residências articuladas pelo parentesco. Sociologicamente, estas unidades possuem analogias com padrões de outros povos Jê, ainda que os Kaingang não constituam aldeias circulares (Timbira e Mebêngôkre) ou semi-circulares (A'uwe).

O seguinte diagrama (Figura 23) de Vanessa Lea referente aos Mëtyktire (etnia Mebêngôkre) contribue como ponto de partida para esta comparação:

Figura 23 - Diagrama da aldeia Mëtyktire



FONTE: Lea, 2013, p. 57.

As trinta e uma (31) habitações descritas por Lea são agrupadas em quinze (15) casas e há uma tendência expressiva destas casas a serem espacialmente contíguas. Destacam-se as unidades IV e XVIII do diagrama, que contém, respectivamente, seis (6) e cinco (5) habitações por casa. São grupos familiares com forte expressão nessa aldeia descrita por Lea.

Em termos estritamente morfológicos e com a diferença de que os Jê Meridionais não estabelecem um padrão circular para suas aldeias, observamos também agrupamentos de habitações enquanto constituintes de unidades territoriais nos *emãs* Kaingang, conforme Figura 24:

Figura 24 - Diagrama parcial das aldeias Sede e Missão da TI Queimadas



FONTE: Registro pessoal plotados no Google earth.

As trinta e duas (32) habitações identificadas neste diagrama pertencem a seis (6) distintos *in*. Destacam-se entre esses as unidades, por sua amplitude, *in* II (verde) e III (amarelo), respectivamente com sete (7) e dez (10) habitações. O *in* II está vinculado respectivamente ao casal Pri-Maria e o III a Nivaldo-Otília. A

espacialidade destas unidades territoriais se constitui de modo distinto daquele observado entre os A'we, Timbira e Mebêngôkre, embora existam centros políticos, a eles não correspondem diretamente os centros físicos das aldeias. A impressão de totalidade fechada não é tão sugestiva quanto nas aldeias circulares.

A categoria de casa mobilizada nesta descrição equivale à unidade socioterritorial que Fernandes (2003) definiu como grupo doméstico:

O território Kaingang (...) é uma constelação de grupos domésticos, envoltos em parentagens e cujos núcleos são preenchidos por seus troncos velhos. As categorias nativas tronco velho e parentagem, respectivamente, o foco ancestral e o campo relacional dos grupos domésticos, fundem irremediavelmente política e parentesco na organização social Kaingang (FERNANDES, 2003, p.140).

Opto pelo conceito de “casa” para descrever esta unidade territorial que articula diferentes gerações e diferentes posições de uma mesma geração por remeter a uma materialidade, uma espacialidade que é também característica da produção territorial Kaingang. Casa não enquanto habitação, não é a essa materialidade a que me refiro, mas enquanto lugar onde as relações se adensam no tempo. Espaço de memória.

Veiga (2006, p. 110) sintetizou uma bibliografia significativa sobre o padrão ideal do parentesco Kaingang, o qual, como etnografado entre os vários povos Jê, seria estruturalmente uxorilocal. A parentagem é corresidente e, portanto, como vimos, as unidades territoriais elementares, no plano do modelo etnológico, são constituídas e articuladas majoritariamente pela consanguinidade feminina. Em diálogo com as hipóteses de Veiga, Fernandes et al. (1999, p. 8) propuseram que o padrão uxorilocal produz entre as mulheres Kaingang um “grupo corporado residencial-consanguíneo”. Essa unidade político-territorial também é designada como parentagem.

Embora os dados históricos nos permitam identificar a afinidade e a cognação como princípios da aliança política, eles não são suficientes para definir a unidade de troca. Apenas com a análise de elementos etnográficos chegamos a tal definição: o grupo doméstico. O grupo doméstico é o grupo corporado, por excelência, da sociabilidade Kaingang. Trata-se de uma unidade territorializada que operacionaliza a exogamia das metades, sendo dotada de um foco

ancestral (o tronco velho) e sendo capaz de integrar a solidariedade de uma parentagem (FERNANDES, 2003, p. 141).

A casa (*in*) Kaingang, enquanto unidade territorial se estabeleceria, assim, a partir do fogo, do pátio e das mulheres. Em torno deles orbitariam os núcleos residenciais da parentagem/família extensa.

A partir dos dados que consegui organizar em campo (ver geneograma no Anexo I), mesmo que o modelo etnológico estabeleça a uxorilocalidade como padrão residencial, não foi possível inferir uma tendência estatística expressiva que justifique a aplicação de um modelo uxorilocal ou virilocal. Talvez, para delimitar a unidade de troca, deva-se considerar a família extensa/casa e não grupos constituídos por gênero. Possivelmente a uxorilocalidade, enquanto prescrição pós-marital rígida, e a influência dos ascendentes na escolha dos conjugês não possuam o mesmo peso nas alianças matrimoniais atuais como tiveram outrora.

Os dados produzidos em minha pesquisa etnográfica nas aldeias Kaingang no norte do Paraná sugerem que, não obstante a ausência de uma regra de residência pós-marital mecânica, há uma tendência forte de permanência de um dos cônjuges na proximidade de seus ascendentes. As dimensões do *in* (a quantidade de famílias nucleares que articula) variam de acordo com a proeminência do casal que o constitui.

O tempo é um fator determinante nesta configuração intergeracional e aqueles que na passagem da vida agregam uma parentagem expressiva acumulam prestígio, se constituem enquanto uma pessoa Kaingang plena.

Os entrevistados demonstraram muita satisfação em ter os filhos por perto. Em alguns momentos, ao serem questionados sobre a quantidade de filhos, eles se referiam a cada filho como sendo uma família: “Tenho oito famílias”, e quanto maior o número de famílias, maior o entusiasmo com que o relatavam. (MOLITERNO ET AL., 2011, p. 839).

A parentagem é um valor central. No contexto de negociações e elaboração de projetos de mitigação e compensação de impactos da UHE Mauá, quando provocados a refletir sobre algumas categorias do licenciamento ambiental, Dona Gilda Kuitá fez a seguinte reflexão:

Eu sei o que é progresso, mas tem coisa em Kaingang que a gente nem consegue traduzir, como por exemplo, o que é o progresso. Para nós, a gente ainda não tinha pensado o que é, porque os fóg pensam que tem que construir, que tem que ter empresa. Isso é o progresso e o desenvolvimento do fóg. Nós não pensamos assim. No que tem que construir. [...]. O fóg sempre pensou assim. A primeira coisa foi matar os índios porque não estavam deixando progredir. Mas, o político que fez isso, só pensou no povo branco, mas para nós o que vai trazer? Cadê os peixes? Para os grandes políticos o que é um rio ou cinco mil árvores nativas? [...] Como é que nós vamos comer uma sopa de cascudo? [...] É difícil pensar isso. **Vocês saem de perto da família, vão morar em outro estado. Vocês vão a qualquer lugar, pisam em qualquer um, enfrentam qualquer coisa, mas nós não. Nós queremos ficar com o parente. Se eu ganhar na mega-sena, para onde eu vou? Como é que eu vou usar esse dinheiro? Vou ficar aqui, vou fazer festa, vou distribuir para os parentes.** O meu desenvolvimento aqui é ter uma casa razoável, ter comida, servir alimento, fazer festas com os parentes. Comer bem com a família e viver bem com a comunidade. O fóg quanto mais ele ganha, mais esquece dos parentes. Nem dos velhos eles querem saber mais. (Gilda Kuitá, TI Apucarantina, 21 de outubro de 2010 – grifo meu)

Viver bem é viver com os parentes. Gilda mobiliza a relação com o parentesco como a marca que distingue o fóg do Kaingang. Os primeiros progridem para fora da família em contraste aos Kaingang, que precisam viver aparentados. Valores monetários e valor do convívio. Uma reflexão sobre o conceito de progresso culminou em uma teoria sobre relações humanas.

A partir da cautela estatística que creio pertinente perante o modelo uxorilocal, alguns mecanismos sociológicos produzidos pelas mulheres Kaingang na manutenção e ampliação de suas casas demonstram o investimento nas relações intergeracionais e de convivialidade. O registro etnográfico de Paola Gibram referente às práticas de criação de crianças por seus avós é eloquente:

[...] não foram poucas as vezes que alguma criança foi a mim apresentada como o filho que a avó havia ‘ganhado’ de sua filha. *‘Foi assim, queria uma menina porque só tinha filho homem... aí minha filha me deu a Kokoj’* [...] Doar o filho a uma avó é um ato bidirecional, como toda dádiva: ao ‘pegar’ o filho para si, a avó está também ajudando a filha com os cuidados de uma criança, algo que despende tempo, dedicação e gastos de todo tipo. Dessa forma, sugiro que **essas práticas acabam consolidando um fluxo vertical de relações entre mulheres consangüíneas que, regidas pela reciprocidade, constituem um elemento central para a formação dos grupos residenciais Kaingang.** E, para além do plano agregador, as relações entre bisavós, avós, mães e filhas, atualizam ao máximo a solidariedade *kanhkó*, apresentando uma relevância

geral para o domínio sócio-político do grupo. (GIBRAM, p. 135 – grifo meu)

A autora registra também a existência de termos específicos para esses atos de “doar os filhos” (*kósin nĩm*), sugerindo ser essa uma prática recorrente. O fluxo *kósin nĩm* fortalece os laços intergeracionais e a amplitude espaço-temporal da casa. A criação por gerações alternadas expõe as crianças diretamente a um universo mais antigo e amplia a probabilidade de permanência dentro da parentela dos filhos que doam as crianças.

As relações *kanhkó* – consanguíneas –, a que Gibram se refere ao mapear a verticalidade feminina estabelecida pelo fluxo *kósin nĩm* enquanto agregador da parentagem, são relações inerentes ao espaço do *in sĩ* e *in jy*. Um Kaingang é formado por uma parentagem. Com relação aos Timbira, a seguinte passagem de Nimuendajú (1946, p. 83) sugere um padrão uxorilocal, mas também um cultivo de relações intergeracionais de criação das crianças análogo ao dos Kaingang.

A família extensa não é de importância econômica primordial, embora exista um germe de tal desenvolvimento na propriedade da casa feminina. **Pois as filhas permanecem na casa de suas mães após o casamento, de modo que seus filhos cresçam sob os cuidados maternos da avó.** Os irmãos e filhos casados dessa velha, é verdade, residem nas casas de suas respectivas sogras; mas freqüentemente freqüentam a casa de suas mães e suas irmãs. Lá, eles geralmente gozam de maior prestígio do que os maridos lá residentes e se um homem perde sua esposa pela morte ou divórcio, ele retoma seu lugar na casa materna sem qualquer formalidade (minha tradução e grifo).

É bastante conhecida a hipótese de Vanessa Lea (2012) referente aos Mebêngôkre, na qual propõe que a transmissão de nomes e prerrogativas rituais é matrilinear e ocorre no âmbito das “Casas”. A autora dialoga com o conceito de “Maison” de Levi-Strauss para descrever estas unidades multiresidenciais constituídas por mulheres consanguíneas.

Atendo-me ao aspecto morfológico desta instituição, observando que entre os Kaingang há *in* (casas) com dimensões bastante distintas. Algumas são constituídas basicamente pela família nuclear, casal e filhos, são casos raros e ilustram um pólo extremo, limite mínimo deste padrão. Geralmente surgem de situações de deslocamento: uma família é expulsa ou transferida de sua terra de

origem ou que opta por se mudar a partir de uma oportunidade de trabalho em outra área. Tais famílias tendem a se inserir na dinâmica local, constituindo parentesco na nova área, orbitando *casas* estabelecidas. Muitas vezes mobilizando relações potenciais ou efetivas prévias. É comum que retornem à sua terra de origem após alguns anos.

Há *casas*, por sua vez, cuja amplitude de residências agregadas as assemelham a um *emã sĩ*, uma “aldeia”, “toldo” ou “setor”²² da terra Kaingang. Esse é, pela minha observação, um limite máximo dessa escala sociológica. Os vínculos com outras escalas análogas se fazem necessários para manutenção desta dinâmica. É necessário mais de uma casa para se constituir uma aldeia Kaingang.

Tomemos como exemplo a aldeia da Missão na TI Queimadas. Um fogo importante nesse *emã* foi constituído pelo casal Prig²³ e Maria Frederico, em torno do qual orbitam aproximadamente uma dúzia de residências. São habitações de filhos, filhas, genros, noras e netos. Uma das filhas, casada, habita a aldeia da Sede. Nivaldo Lourenço e Otília Adolfo, por sua vez, estabeleceram sua parentagem na aldeia Sede, de seus de (10) filhos (entre os quais quatro (4) mulheres e seis (6) homens), metade compõe espacialmente sua *casa*, dentre eles o atual cacique Devanil Lourenço²⁴.

Como no grupo de Prig/Maria orbitam as famílias nucleares das gerações G-1 e G-2, também como no grupo de Prig/Maria o casal Adolfo é evangélico. As relações entre estas unidades são intensas. São três casamentos na G-1 que vinculam as famílias²⁵: um filho e uma filha de Prig/Maria casaram com filhos do grupo Nivaldo/Otília e residem na Missão, uma segunda filha habita com Devanil e reside na Sede.

As relações do núcleo Nivaldo/Otília com o *emã Goj Kupreg* na TI Apucarantina também são importantes, pois parte significativa dos ascendentes e

²² “Aldeia”, “toldo” ou “setor” são designações utilizadas pelos os Kaingang para esta unidade socioterritorial.

²³ “Vovô” Prig, como gostava de ser chamado, faleceu em 2014 uma semana após a fotografia reproduzida acima. Fica aqui o registro de minha admiração por esta pessoa. Prig foi um grande conhecedor de plantas medicinais e após um processo de doença em que teria visitado vários *kujã*, foi curado por um pastor Kaingang. A partir desta cura se converteu a uma igreja evangélica na qual exercia a função de pastor.

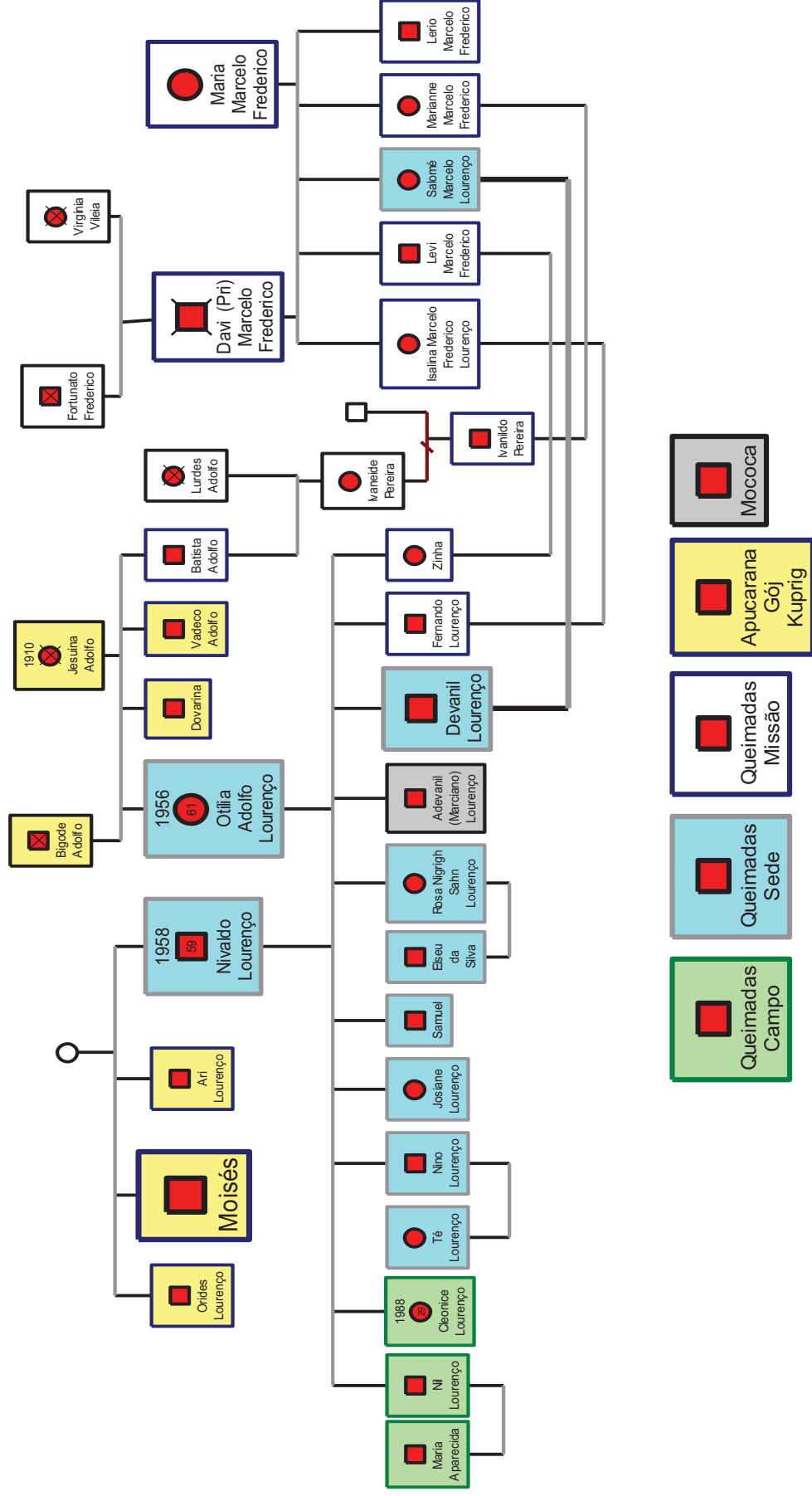
²⁴ Me refiro a 2016.

²⁵ Prática que remete à uma passagem de Maybury Lewis (1984) onde observa que entre os Xavante se considera que os melhores casamentos são aqueles que ligam grupos de irmãos a um grupo de irmãs – um cunhadismo generalizado.

germanos de ambos ali residiam à época da sistematização destas informações (2014). O excerto genealógico na Figura 25 ilustra as relações entre estas duas grandes *casas* na TI Queimadas e aponta para os vínculos dessas com outras terras Kaingang. Sistematizei os dados com cores para destacar os locais de residência, conforme a legenda.

Destaco os vínculos entre estas grandes *casas* e para o fato de que os descendentes de Nivaldo e Otília habitam os três *emãs* de Queimadas e o *emã* Sede da TI Mococa, todos localizados na margem esquerda do rio Tibagi.

Figura 25 - Excerto genealógico a partir dos casais Frederico e Lourenço



Os vínculos entre diferentes unidades territoriais são constantes no parentesco Kaingang, porém, qualificando tais vínculos, observo que ocorrem entre as unidades geograficamente mais próximas. É pouco comum, por exemplo, vínculos maritais entre os Kaingang do norte do Paraná e os do Rio Grande do Sul, mas são muito comuns os casamentos entre as aldeias de uma mesma região. Voltaremos a esta questão no tópico 2.9.

O âmbito da *casa*, desta articulação entre os parentes próximos que convivem cotidianamente, é fundamental. De maneira contrastante com o universo Jê das aldeias circulares e semicirculares, não há grande investimento nos rituais e cerimônias públicas, não há iniciação ou reclusão dos jovens ou uma institucionalização de categorias de idade, enfim, não se delimita um espaço físico análogo à casa dos homens, tal como fazem os A'uwe, Mebêngokre, Panará e Timbira. É o espaço familiar o lugar de formação da pessoa Kaingang, onde a criança é nominada, socializada, aconselhada, curada e alimentada.

Segundo o que indicam as pesquisas arqueológicas sobre os padrões territoriais dos Jê Meridionais anteriores à colonização europeia, a centralidade das *casas* parece ter uma longa duração. Insiro nesta análise algumas hipóteses que vêm sendo formuladas a partir de pesquisas arqueológicas no Planalto Sul do Brasil e que potencialmente dialogam com a realidade etnográfica aqui descrita. Sem a pretensão de condicionar a interpretação dos dados de campo às hipóteses arqueológicas, entendo que a etnologia precisa se beneficiar dos diversos métodos (linguísticos, históricos, etnográficos e arqueológicos) para uma análise mais ampla e aprofundada que faça juz à história das estruturas ameríndias. O fato é que ainda sabemos pouco, e abordagens multidisciplinares são o único trajeto efetivo para mitigar as grandes lacunas.

Nos campos de altitude que abrangem a região Nordeste do Rio Grande do Sul e Sudeste de Santa Catarina, há uma expressiva densidade de sítios compostos por estruturas subterrâneas, aterros e montículos funerários que vem sendo pesquisados por diversas equipes de arqueólogos nos últimos quinze anos.

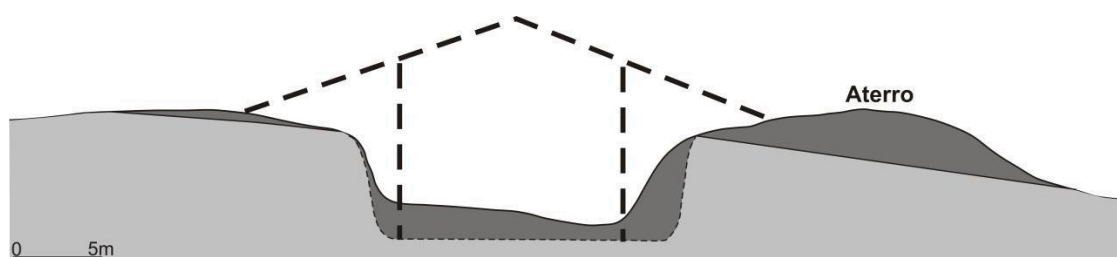
Conforme Copé, sobre os sítios localizados no município de Bom Jesus, no Rio Grande do Sul:

Por meio de mapas de distribuição dos sítios, o padrão de assentamento verificado é que os conjuntos de estruturas semissubterrâneas ocupam as partes mais elevadas do planalto, localizadas nos morros que configuram as nascentes dos tributários do rio das Antas e do Pelotas, dominando os divisores de água e possuindo uma grande visibilidade sobre a região. [...] Na maioria dos casos, as estruturas escavadas dos sítios formam conjuntos e esses conjuntos também formam concentrações ou aglomerados, configurando aldeias. (COPE, 2015, p. 156)

Em “As casas subterrâneas de São José do Cerrito/SC”, Schmitz et al. (2014) apresentam os resultados de seis anos de pesquisas arqueológicas na bacia do rio Canoas. As datações radiocarbônicas referentes a esses sítios sugerem que esta tecnologia construtiva foi empregada durante um período de aproximadamente mil e cem (1.100) anos. De acordo com as conclusões de Schmitz, as casas subterrâneas deixam de ser construídas e habitadas apenas no século XVII, evento certamente relacionado aos processos de colonização que passam a atingir essa região. Um perfil destas estruturas é apresentado por Schmitz (2014) e reproduzo na Figura 26. Conforme afirmado anteriormente, não há registros entre os Jê do Sul de aldeias circulares, as próprias casas eram círculos, ou melhor, esferas.

O assentamento, que corresponderia a nosso conceito de aldeia, podia ser formado por só uma casa. Muitas vezes ele se compunha de um aglomerado de moradias muito próximas. [...] No Boa Parada se conhecem hoje mais de 50 casas subterrâneas, inclusive a maior ‘casa subterrânea’ de todo o planalto brasileiro, a do sítio 52. A depressão que forma o espaço central desta casa mede 19,50 m de diâmetro e 6 metros de profundidade. Ela está no centro de uma plataforma construída de 36 m de diâmetro, cujas bordas, em dois lados alcançam 3 m de altura.

Figura 26 - Perfil da casa subterrânea do sítio 52



FONTE: Schmitz, 2014, p. 16.

De Souza et. al. (2016) estabeleceram datações de toda a estratigrafia de uma grande casa subterrânea denominada (House 1 - sítio Baggio I). A estrutura possui dezesseis (16) metros de diâmetro e um metro e sessenta centímetros (1,60) de profundidade (antes da escavação) e está localizada em Campo Belo do Sul – SC, mesma região estudada por Schmitz. Há sete outras casas subterrâneas com diâmetros entre dois e cinco metros no entorno imediato da House 1. De acordo com a conclusão dos autores, esta estrutura foi habitada continuamente entre os anos 1395 e 1650 da era cristã.

Our programme of comprehensive dating of House 1, with the subsequent Bayesian modelling of the radiocarbon dates, provided the first solid stratigraphic and chronological evidence for continuous occupation of an oversized pit house in the southern Brazilian highlands. We have demonstrated that House 1 was occupied for over two centuries with no major hiatus, contradicting previous models that postulated that the pit house villages of the southern proto-Jê groups were the result of long cycles of abandonment and short-term reoccupations [...] This points to the possibility that members of a single lineage or corporate group occupied the structure throughout its history: they were passing through major transformations in architectural renovation practices, ceramic style and lithic technology, whilst assertively marking their presence in a single domestic structure for over two centuries. (DE SOUZA ET AL., 2016, p. 20)

Embora a concentração de pesquisas ocorra na bacia do rio Pelotas, tais estruturas são encontradas ao longo de todo Planalto do Sul do Brasil e de suas intermediações. Durante as escavações de salvamento arqueológico realizadas no contexto de construção da UHE Mauá entre Ortigueira e Telêmaco Borba/PR, foi encontrada uma estrutura subterrânea de tamanho médio, conforme descrição de Hepp (2009):

No caso do sítio Mauá IV, a estrutura está inserida em altitude de 724 m, possui uma forma mais circular do que elipsóide compondo 6 m x 5,50 m, suas paredes sugerem uma forma mais vertical, de maneira a compor um “U”. (p. 66)

Conforme Corteletti et al. (2016), a análise de fitólitos tem demonstrado uma ampla variedade de cultivares e em todas as estações do ano, sugerindo que estas populações habitavam uma mesma região de forma perene ao longo do ano e por

longos períodos de tempo. Tais hipóteses contrariam a imagem corrente na arqueologia e etnohistória de que os Jê Meridionais seriam populações com grande mobilidade territorial e condicionadas aos ciclos dos recursos extrativistas e cinegéticos (o mito do caçador-coletor).

Os dados referentes à estratigrafia da House 1 reforçam essas hipóteses e contribuem para consolidar uma imagem das populações Jê Meridionais com uma territorialidade bem estabelecida e com amplo domínio de técnicas agrícolas. A grande mobilidade e dependência econômica da caça e extrativismo, presente nos relatos dos cronistas, foi antes um produto do próprio processo de desterritorialização do que uma característica das culturas Jê Meridionais.

Os autores mencionam a existência de complexos com até cento e sete (107) casas subterrâneas e destacam que o padrão são estruturas com até cinco metros de diâmetro. As estruturas de grandes proporções (caso, entre outros, do sítio 52 referido por Schmitz e da House 1) são mais raras e em geral são encontradas isoladas das demais ou em posição central com relação àquelas com até cinco metros de diâmetro.

Essas características da distribuição espacial das estruturas (densidade e centros) e a profundidade temporal com que foram ocupadas merecem a atenção da etnologia Kaingang. As conclusões de De Souza et al. (2016) a partir da House 1 – Baggio I dialogam, como veremos a seguir, com uma outra característica da casa Kaingang ainda não analisada aqui: a relação de várias gerações que as famílias estabelecem com determinados lugares de habitação. A inexistência de aldeias circulares contrasta com a recorrência arqueológica de grandes casas circulares, dado que é um índice da centralidade do espaço doméstico (enquanto *casa*) para o *socius* Kaingang.

2.2 IAMBRENATO: A PRODUÇÃO DOS TERRITÓRIOS (PÓLO ALIANÇA)

Vou te dizer sobre meu avô!
O umbigo dele tá enterrado no pé daquele cedro ali.
Vãfã, TI Barão de Antonina. 2012.

Na bacia do Tibagi nunca ouvi dos Kaingang o termo “tronco-velho”, categoria utilizada entre as famílias da bacia do rio Uruguai (FERNANDES, 2003), no entanto, seus princípios são também ali operantes. As grandes casas são de famílias antigas (*kahkã gufã*), estabelecidas há muito naquela terra.

Em 1910, o Capitão Ozório, encarregado do recém-criado Serviço de Proteção do Índio, percorreu doze aldeias na bacia do Tibagi (MOTA, 2014), dos quais nove eram habitadas exclusivamente pelos Kaingang, uma pelos Kaingang e Xetá, uma pelos Kaingang e Guarani e uma pelos Guarani e Kaiowá.

Neste período a presença Guarani e Kaiowá na região estava restrita às áreas circunvizinhas ao aldeamento São Pedro de Alcântara, desativado poucas décadas antes. Os dados apresentados pelo capitão Ozório são sucintos, basicamente o nome do chefe, descrições geográficas e censo demográfico. Dentre os caciques Kaingang identificados no relatório, não obstante o parco detalhamento e o fato de que em quatro aldeias não houve identificação do cacique, foi possível relacionar em quatro casos a manutenção dos mesmos sobrenomes dentro do atual quadro de lideranças das Terras Indígenas correspondentes, assim:

- Luiz Gauka Ferreira, nascido em 1951, é, atualmente (2016), chefe de polícia do grupo de lideranças da TI Queimadas, seus pais, Francisco e Laura Ferreira são nascidos à época da visita do capitão Ozório do SPI no *emã* Faxinal do Cambará, localizado no alto da Serra do Cadeado. Esse *emã* era liderado pelo cacique Ferreira, que denunciou ao capitão as invasões dos colonos às terras de seu grupo. Não obtive informações sobre os avós de Luiz Gauka, no entanto, é muito provável que o referido cacique seja ascendente direto de Francisco ou Laura considerando a conservação do sobrenome e, embora, não tenham conseguido manter o lugar do *emã*, ao longo do

século XX permaneceram em suas proximidades. A família Ferreira é muito expressiva na TI Queimadas, sobretudo nas aldeias do Campo e Sede.

- A família Vegman, por sua vez, mantém uma relação de, no mínimo, cinco gerações onde hoje está demarcada a TI Queimadas. Capitão Ozório registrou o *emã* Faxinalzinho como liderado pelo jovem cacique Alfredo Veigmon²⁶.

Conforme Mota (2014):

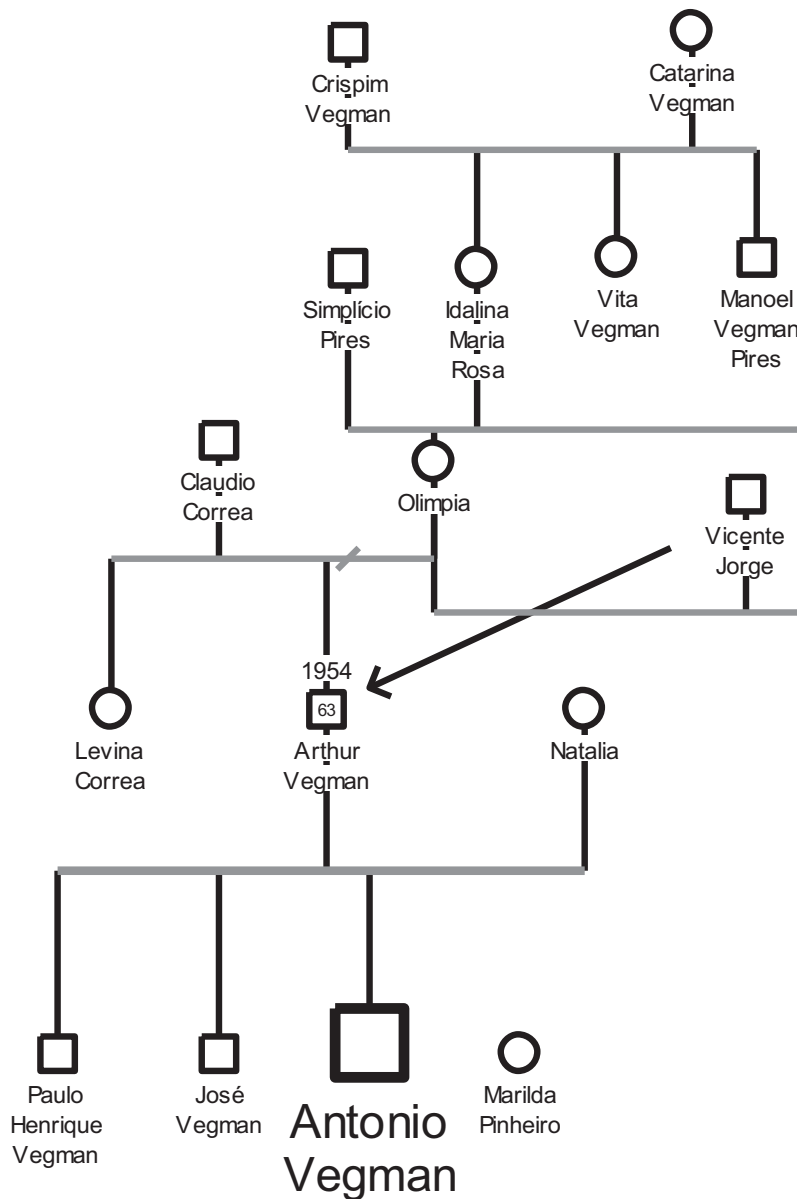
Mais um dia de viagem e a comitiva da 7ª Inspetoria Regional do Paraná chegou ao último local a ser visitado na viagem. Agora já estavam no interflúvio das vertentes dos Rios Tibagi e Ivaí. Tinham chegado ao *emã* do Fachinalzinho liderado pelo jovem cacique Veigmon. Alfredo Veigmon estava substituindo seu pai que tinha recém-falecido vítima da varíola. Esse aldeamento tinha os ranchos feitos de lascas de pinheiros como os do Fachinal do Cambará, e a população de 164 pessoas tinha conhecimentos dos modos e da língua dos seus vizinhos nacionais. (p. 379)

A visita, ocorrida em 1910, permite inferir que Alfredo nasceu aproximadamente entre 1880 e 1890. Não há registros de Alfredo nos dados genealógicos de que disponho²⁷, no entanto, considerando que Arthur Vegman, nascido em 1954, é bisneto do casal Crispim e Catarina Vegman, é plausível concluir que esses são da geração -1 ou 0 com relação a Alfredo. Um dos filhos do casal Arthur e Natalia, Antonio Vegman, foi cacique em Queimadas em 2009 e novamente em 2013. Conforme extrato do geneograma abaixo, pode-se verificar que o nome Vegman, a partir de Crispim e Catarina, foi transmitido por linha feminina em duas gerações e por uma linha masculina antes de Antônio.

²⁶ A grafia varia entre Veigmo, Vegmon, Vegman, conforme o autor.

²⁷ Estes dados genealógicos foram sistematizados em campo pelo pesquisador Rodrigo Graça e gentilmente disponibilizados.

Figura 27 - Excerto genealógico da família Vegman



A TI Queimadas está localizada geograficamente no divisor de águas das bacias do Tibagi e Ivaí e, sociologicamente, ocupa o lugar de articulação das áreas indígenas localizadas entre esses grandes rios. Em uma passagem de Nimuendajú em Eastern Timbira, na qual analisa a instituição dos *hamrén* dos Canela, o etnólogo traça um paralelo dessa instituição com as classes Kaingang:

Além dos Canela, não encontrei nada que sugerisse essa instituição dos *hamrén* exceto entre os Kaingang no distrito do rio Ivahy (Estado do Paraná). Ali há ao menos três classes paí, votóro e pênnye, a

primeira de status mais elevado (cf. Guarani: paí uma pessoa de prestígio) compreende os chefes. Usufrui de prerrogativas cerimoniais, tais como sentar em bancos de caraguatá branco e é reconhecida por uma peculiar sensibilidade a influências nocivas. Por esta razão, me disse o **chefe Vegmo'**, ele havia concedido a seu filho naturalmente fraco um nome pênze ao invés de um nome paí (NIMUENDAJÚ, 1946, p. 98 – minha tradução – grifo meu).

O diálogo de Nimuendajú com o chefe Vegmo ocorreu em 1913, quando o etnólogo percorreu as aldeias Kaingang do Ivaí e Tibagi na condição de funcionário do SPI, período pouco posterior, portanto, à visita do Capitão Ozório. Embora não localize exatamente a região do rio Ivaí onde estava o grupo de Vegmo, considerando a similaridade dos registros (condição de chefia de Vegmo, proximidade cronológica e geográfica) e o fato de que o território disponível para o grupo era muito mais amplo do que o atualmente delimitado, podemos inferir que se trata do mesmo grupo que então transitava pelas serras que dividem as bacias dos rios Tibagi e Ivaí.

Figura 28 - Cacique Vegnon, Kaingang do Paraná, intérprete na pacificação dos Kaingang de São Paulo.



Fonte: Museu do Índio/Funai

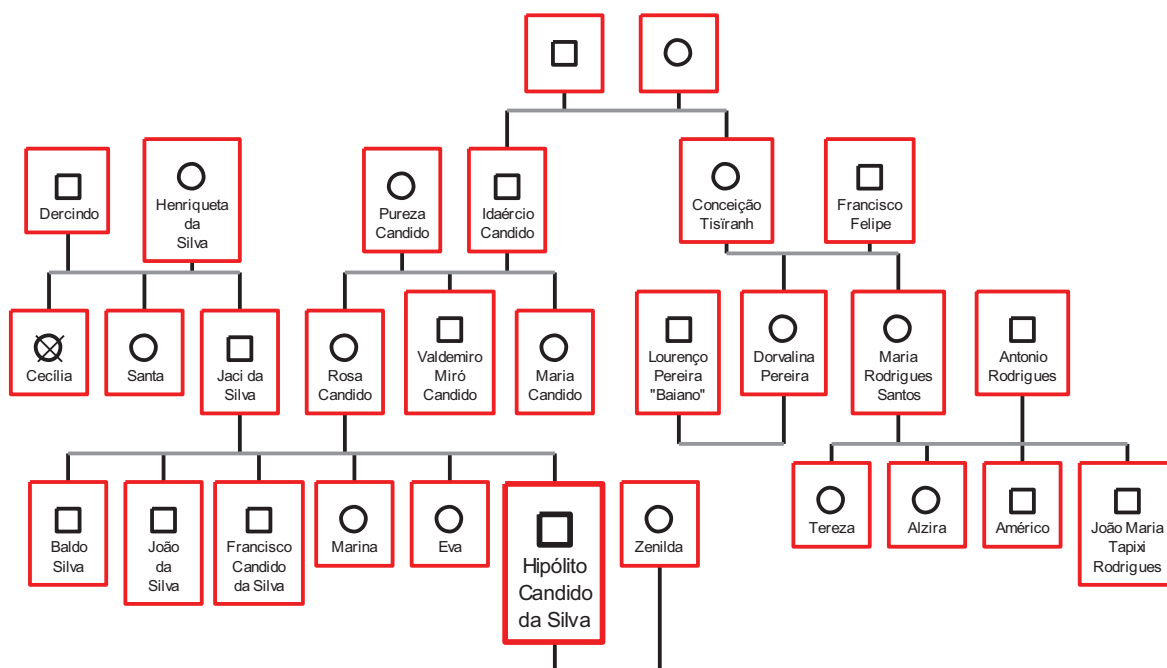
A passagem de Nimuendajú não apenas constitui mais uma referência que atesta a presença de mais de um século da família Vegman na região da atual TI

Queimadas na condição de lideranças, como sugere que tal condição está relacionada à classe dos *paí*, os quais deteriam maior prestígio/respeito e a prerrogativa de chefiar os grupos. Esta relação de longa duração de famílias Kaingang com determinados lugares constitui um padrão observável em outras TI's da bacia do Tibagi. O mesmo relatório de viagem do Capitão Ozório registra o *emã* Lambari, localizado nas margens direita do Tibagi (atual município de Sapopema) no entorno do Pico Agudo²⁸. Esse *emã* era chefiado pelo Cacique Cândido e contava na época com noventa e sete (97) pessoas (MOTA, 2014, p. 373).

Conforme a genealogia que elaborei nas TI's São Jerônimo e Barão de Antonina em 2010, os irmãos João da Silva, atual cacique Kaingang (2017), e Hipólito Candido da Silva, que o precedeu nesse cargo, são filhos do casal Jaci da Silva e Rosa Candido. Rosa, por sua vez, era filha do casal Idaércio e Pureza Candido. Conceição Tisirahn, irmã de Idaércio e mãe das irmãs Dorvalina Pereira (cuja parte da descendência está na TI Mococa) e Maria Rodrigues Santos, mãe de Américo Rodrigues e Tapixi, lideranças de destaque ao longo da década de 1980 na TI Barão de Antonina.

²⁸ O Pico Agudo é uma formação com aproximadamente 1.200 metros de altitude localizado nas margens do rio Tibagi (460 m) no distrito de Lambari, município de Sapopema. O Pico Agudo está localizado na transição entre o 2 e 3º Planalto. À sua frente fica a Serra Grande (no lado oposto do rio) nos pés da qual está localizada a atual TI Mococa.

Figura 29 - Excerto Genealógico família Cândido



FONTE: Registro pessoal

Da mesma base ramificaram as lideranças atuais entre os Kaingang da TI São Jerônimo e lideranças que foram expressivas na TI Barão de Antonina²⁹. Considerando a idade dos irmãos Américo e Tapixi, ambos com mais de setenta (70) anos, é possível inferir que Idaércio e Conceição Tisirahn são da geração 0 ou +1 com relação ao denominado cacique Cândido, que liderava o *emã* do “Lambari” (MOTA, 2014, p. 372). Ou seja, os irmãos, além de parentes diretos do cacique (cujo primeiro nome não é identificado na documentação e sobre o qual não conseguimos maiores informações com os interlocutores da comunidade), eram seus contemporâneos.

A hipótese de que Idaércio Cândido seja o denominado cacique Cândido não pode ser descartada. Embora estes elos genealógicos não estejam disponíveis até o presente momento, cabe destacar que a família Cândido possui ascendência

²⁹ É necessário registrar que à época do relatório de Ozório a área “concedida” aos Kaingang na região de São Jerônimo era de 176.400 hectares, apenas em 1949 com a drástica redução dos territórios Kaingang é que se tornam duas terras distintas, São Jerônimo e Barão de Antonina, as quais, somadas, perfazem uma área aproximada de 5.000 hectares.

também na TI Apucarantina onde, por exemplo, João Cândido ocupou as posições de cacique e vice-cacique em anos recentes.

Das informações fornecidas pelo relatório do capitão Ozório, que puderam ser relacionadas com a atualidade Kaingang, destaco aquelas sobre o *emã* Salto Mauá. Localizado na foz do rio Mococa, às margens do rio Tibagi e aos pés da Serra Grande, o *emã* possuía, em 1910, quarenta pessoas. Seu chefe era Timóteo Gojé, um dos responsáveis por estabelecer as famílias nessa localidade e também demandar do governo imperial o reconhecimento de suas terras. As narrativas sobre a chegada do grupo de Gojé em Mococa indicam que ele veio do rio Laranjinha. A narrativa de Gogóia (SS de Gojé), conforme registrada por Casão (2012, p. 20) e de D. Balbina (SD de Gojé), indicam que rio Laranjinha foi a origem da migração do grupo de Gojé. No entanto, os elementos que a memória desses anciãos nos fornece exigem algumas considerações para localizarmos a região do rio Laranjinha de onde partiu esse grupo. Assim, antes de retomar o lugar dos troncos-velhos e das casas na morfologia Kaingang, vamos nos deter às famílias que originaram a TI Mococa.

O grupo teria chegado ao ribeirão Mococa com doze (12) canoas que traziam vinte e cinco (25) famílias, Gogóia narra que “vieram com a força do rio”. Separei a narrativa em duas partes para analisar seu conteúdo:

Meu avô (Capitão Velho Timóteo = Timoteo Gojé) morava lá no Laranjinha. Ele foi procurar uma morada para morar longe. Mas naqueles tempos não tinha estrada, só mato. Então ele veio só pelo rio Tibagi. Ele veio com o poder da água. Vieram 25 famílias do Laranjinha. Tinham doze canoas pra ele carregar família e carregar coisa pra comer também. Meu avô tinha quatro filhas e tinha quatro homens. Trouxe todos por dentro da água pelo Rio Tibagi. Quando saíram de lá do Laranjinha, não tinha nenhum morador por aí na beira do Tibagi. Telêmaco Borba, Londrina, Tamarana e Ortigueira não existiam. Não tinha estrada, nem nada. Então eles vieram por dentro da água. Eles eram Kaingang bravos. Meu avô veio junto com outro índio lá de Laranjinha. O nome dele era Luís Pereira. Luís Pereira era o nome em português. Mas nome de índio era Pet-ky. Em Laranjinha, Pet-ky já era casado com a irmã do velho Timóteo; eles eram cunhados. Quando meu avô veio de Laranjinha, veio toda a família, não ficou ninguém por lá. (AUGUSTO GOGÓIA MERCIANO, *apud* CASÃO, 2012, p. 20)

Dona Balbina me contou em 2011 que Gojé teria **descido** o rio Tibagi até o grupo decidir se instalar perto da Serra Grande, na foz do rio Mococa. Tal dado é

significativo, na medida em que a narrativa de Gogóia traz elementos para afirmar o contrário, que o grupo teria subido o rio Tibagi com as canoas:

Daí eles chegaram aí no Apucarantina, na Barra do Apucarantina. Daí o Pet-ky falou assim: “Eu vou morar aqui no Apucarantina, na Barra do Apucarantina”. Subiram até a cabeceira do rio Apucarantina e chegaram na Serra do Cadeado. Desceram o Apucarana Grande até o Tibagi e Pet-ky disse para seu cunhado Gojé: “Nessa corredeira eu vou fazer pari, vou fazer morada aqui”. Daí fizeram pari para caçar peixe. Daí ele fez um fogo ali por causa da companhia, depois eles pousaram lá. Mas tinha muito peixe ali, sempre. Era muito fácil, agora está custoso. Mas no tempo dele era fácil. E meu avô seguiu, até chegar na Barra do Ribeirão. A primeira aldeia [na região da atual TI Mococa] ficava na Serra da Esperança. Depois eles vieram mais pra cá um pouco, mais perto de onde moramos hoje. Aquela serra pra trás da Serra Grande. Daí subiram mais um pouco, daí no ribeirão que cai no Tibagi, daí tocou a canoa no ribeirão, daí catou o povo deles e já abriu outra aldeia [...] Metade parou ali em Barra Grande, eles estavam ali trabalhando. Eles estavam trabalhando no corte de mata para os fazendeiros. Não era uma aldeia, mas um local temporário. Não tinha cemitério na Barra Grande; só tinha em Mococa que era a sede principal. Os três cemitérios ficam pertinho de Mococa mesmo. O primeiro cemitério fica bem no meio da vila ali. O segundo cemitério fica pro outro lado do rio Mococa. O terceiro fica mais pra frente ainda do rio Mococa, no meio da fazenda. Ficou parado lá na Serra Grande (Gogóia apontou para a Serra Grande, que hoje não faz parte da terra indígena Mococa), morou um pouco lá...morou um ano lá ... daí ficou olhando pra cá, pra Mococa, para Telêmaco Borba, daí cortou assim aonde está Ortigueira, e ele foi embora pra lá, trepando no pau assim, pra olhar onde estavam as crianças, as famílias. Ele foi quebrando os pedaços de vara pra não se perder lá. (AUGUSTO GOGÓIA MERCIANO, *apud*. CASÃO, 2012, p. 21)

A trajetória descrita na narrativa traça um caminho Norte-Sul. A primeira localidade onde o grupo teria parado é a foz do rio Apucarantina. Esta área está dentro dos limites da atual TI Apucarana e coincide com a localização o *emã* liderado por Chico Telêmaco que em 1910, quando da passagem do Capitão Ozório, possuía vinte e um (21) habitantes. Em um segundo momento, conforme Gogóia, o grupo teria subido o rio Apucarantina até a Serra do Cadeado para então, a partir das cabeceiras do rio Apucarana Grande, retornar ao Tibagi. A referência à Barra do Ribeirão é difícil de localizar, considerando que entre a foz do Apucarana e a foz do Mococa há o Ribeirão Rosário (margem esquerda do Tibagi) e o Ribeirão Esperança (margem direita), além de outros afluentes menores. A narrativa de Gogóia traz, em

seguida, o rio Barra Grande como referência do local onde parte do grupo se instalou de forma temporária. O Barra Grande está localizado à montante da foz do Mococa, local onde teria estabelecido a “sede principal” do grupo. Entre a foz do Mococa e a foz do Barra Grande fica o salto Mauá, ao qual retornaremos mais adiante.

Casão (2012) assume essa trajetória e sugere que o nome português de Gojé (Timóteo) seria derivado do frei Timótheo Castellnuevo, responsável pelo aldeamento de São Pedro de Alcântara. Conforme Chmys et al. (2008), o frei foi diretor do aldeamento a partir da segunda metade do século XIX.

Ainda sob as ordens do Barão de Antonina, fundaram-se dois aldeamentos indígenas na região: o de São Pedro de Alcântara, em frente à colônia militar de Jataí, na margem esquerda do rio Tibagi, sobre as ruínas da redução jesuítica de São José e o de São Jerônimo, às margens do rio do Tigre, afluente do rio Tibagi. O primeiro teve, como diretor, o frei capuchinho Timótheo de Castellnuevo. Em 1857, foi criado o Aldeamento do Pirapó na margem esquerda do rio Paranapanema, pouco acima da foz do rio Pirapó, sobre as ruínas da redução jesuítica de Nossa Senhora de Loreto. (p. 9)

Não obstante, tais referências mostram que uma outra hipótese é pertinente e plausível: os grupos de Gojé e Petky são originários do alto Laranjinha e chegaram à Mococa, portanto, descendo o Tibagi. Considerando as características hidrográficas da região descrita na narrativa, caso efetivamente tenham utilizado canoas, conforme sugerem D. Balbina e Gogóia, teria sido necessário um percurso bastante longo entre os rios Laranjinha e médio Tibagi, onde está localizado o rio Mococa. O rio Laranjinha é um afluente das margens esquerdas do rio das Cinzas, o qual, por sua vez, desagua no rio Paranapanema. Caso o grupo de Gojé e Petky tenha habitado a região do baixo Laranjinha, a trajetória hídrica até a foz do Apucarantina (primeira referência da narrativa) é de aproximadamente duzentos e trinta (230) quilômetros e na metade do caminho teriam enfrentado o rio Tibagi no sentido montante. Entre o rio Apucarantina e o rio Mococa são mais cinquenta (50) quilômetros rio acima, em uma região com diversas corredeiras.

A primeira expedição que teve sucesso nesta empreita foi a de Bigg-Wither e Telêmaco Borba, em 1876. Entre a foz do rio Tibagi e a cidade homônima foram cerca de sete (7) semanas de viagem exploratória. Bigg-Wither contou com o apoio de uma equipe em terra e ainda assim destacou a dificuldade do percurso:

No dia 8 de setembro desembarcamos na cidade de Tibagi – decorridas justamente 6 semanas do dia de nossa partida da Colônia Jataí, durante a totalidade de cujo período o estrondar de saltos e cataratas estava raramente ausente, de dia e de noite, uma vez sequer, de nossos ouvidos, e eis realizada uma viagem que é apenas provável ser repetida daqui a muitos e longos anos. (BIGG-WITHER, 1878 [1974], p. 400)

Assumindo a hipótese do alto Laranjinha como região que originou a migração de Gojé, podemos inferir que seu grupo habitava então as serras próximas ao atual município de Ventania, às margens direitas do Tibagi. A distância entre as cabeceiras do Laranjinha e o médio Tibagi (Mococa), via rio Piraí-Mirim, é de aproximadamente cento e sessenta (160) quilômetros, em linha reta dista cinquenta e cinco (55) quilômetros. Destaca-se nas narrativas a condição de “bravos” atribuída ao grupo que sugere que não mantinham relações estáveis com as ondas migratórias luso-brasileiras.

A área entre as margens do Tibagi e as cabeceiras dos rios Laranjinha e Cinzas, Jaguariaíva e Itararé correspondiam, até o século XVIII, a territórios Kaingang. Foram nas décadas finais do século XVIII que as frentes colonizadoras começaram a adentrar a região com a expansão do tropeirismo. Telêmaco Borba inicia seu “Actualidade Indígena” (1908) com o seguinte registro:

Dizem, este Índios, que seos antepassados habitavam o territorio das actuas comarcas de Castro e Guarapuava, de onde dirigiam seos assaltos aos habitantes da órlas do sertão e aos tropeiros e viajantes que percorriam a estrada que do Estado do Rio Grande do Sul se dirigia a este. (p. 5)

Pioneiro neste movimento de ocupação na região do Tibagi, José Félix da Silva Passos estabeleceu a fazenda Fortaleza, no final do século XVIII, às margens direitas do alto/médio Tibagi, entre a cidade homônima e a atual Piraí do Sul (fundada em 1881), nos Campos Gerais.

Em 1820, Félix recebeu a visita de Saint-Hilaire, que registrou:

Fortaleza era, na época de minha viagem, a fazenda que se achava mais profundamente incrustada nas terras ocupadas pelos selvagens. Eles frequentemente causavam desordens, eram

perseguidos, matava-se alguns homens, aprisionavam mulheres e crianças. Os negros de José Felix da Silva jamais iam trabalhar nas plantações sem estarem armados. Os índios vizinhos da Fortaleza pertenciam, como os de Jaguariaíba, à tribo dos Coroados (SAINT-HILAIRE, 1995 [1851], p. 60)

À época desta visita, José Felix era dono da Fortaleza e de outras quatro áreas (não foi possível localizar a área denominada “Fazendinha”), conforme Figura 30, totalizando, pelos dados disponibilizados por Saint-Hilaire, a posse de aproximadamente trinta mil (30.000) alqueires. Parte de sua riqueza advém do reconhecimento das conquistas bélicas nos territórios Kaingang. José Felix, em 1796, coordenou uma ação de vingança contra um grupo Kaingang que ficou conhecida como a “chacina do Tibagi”.

O local do massacre, conforme Carneiro (1941, p. 71), foi denominado “Mortandade” e está localizado próximo ao curso médio do Tibagi, local onde está localizada a sede das indústrias Klabin, atual município de Telêmaco Borba. Não deixa de ser lamentavelmente irônico que o local “Mortandade” tenha sido rebatizado pelos Klabin como “Harmonia”.

Os relatos de Saint-Hilaire, sobre sua viagem pelos Campos Gerais (Itararé – Curitiba) em 1820, fornecem uma imagem dos limites territoriais que separavam, na época, as fazendas dos “paulistas” dos *emãs* Kaingang. O naturalista visitou as sedes das principais fazendas estabelecidas, tais como: Morangava (entre os rios Itararé e Jaguaricatu – atual Sengés/PR), Boa Vista e Jaguariaíba ambas do Coronel Luciano Carneiro, localizadas respectivamente às margens direita e esquerda do rio homônimo. Conforme relato de Saint-Hilaire, após cruzar o rio Jaguariaíva:

Afastei-me da estrada direta para o Sul para percorrer com detalhes os Campos Gerais [...] dirigi-me para o lado Leste e atravessei o rio da Cinza; passando por trilhas pouco frequentadas, eu me aproximei o tanto possível, das terras habitadas pelos índios selvagens. Cheguei à quase afluência do rio Iapó e Tibagi, abaixo da latitude de Castro e, finalmente, subindo na direção noroeste, alcancei essa cidade, após ter traçado uma espécie de C e feito cerca de 27 léguas num espaço de dezesseis dias. (1995 [1851], p. 43)

Conforme Figura 30, a trajetória de Saint-Hilaire nos limites das propriedades permite localizar, reciprocamente, os limites dos territórios Kaingang. A linha branca é uma reconstrução da trajetória descrita pelo naturalista, que ao todo percorreu um

arco de cento e trinta (130) quilômetros fora do caminho principal, utilizado pelos tropeiros naquela época. A relativamente bem documentada história da Fazenda Fortaleza, considerando os propósitos de sua construção, é eloquente do processo de desterritorialização dos grupos Kaingang nos Campos Gerais. Thomaz Bigg-Whiter também visitou a sede da fazenda, cinquenta (50) anos após Saint-Hilaire. O autor descreve a Fortaleza como a fazenda principal, e as demais fazendas criadas por José Felix funcionariam como áreas secundárias, subordinadas à primeira, tal como a Fazenda Monte Alegre.

A propriedade tinha nada menos que 21 léguas de extensão (110 quilômetros), consistindo principalmente em campo, em considerável extensão de capões e florestas propriamente ditas. Ela tinha sido construída pelo avô do atual dono [...] para servir de forte e ponto de reunião geral contra os índios que, naquele tempo, infestavam a região [...] Antes da existência do forte, os índios davam muito trabalho aos fazendeiros. (BIGG-WHITER, p. 368)

Os limites da fazenda abrangiam grande parte da região entre os atuais municípios de Castro, Telêmaco Borba, Ventania e Piraí do Sul, todos às margens direitas do Tibagi. Esta área corresponde aproximadamente às terras da Klabin ao Norte (uma das sedes da Klabin se chama Monte Alegre) até a cidade de Castro, ao Sul. Uma parte considerável abrangia os campos altos onde estão localizados os formadores dos rios Laranjinha e Cinzas.

O dono da Fortaleza à época da visita de Bigg-Whiter em 1874, Manoel Ignácio Costa, teria presenciado quando criança o último ataque Kaingang à fazenda, ao qual seu pai e os escravos foram capazes de resistir. Tal relato atesta que as tentativas Kaingang de resistir à ocupação dos fazendeiros se prolongaram na região entre o alto/médio Tibagi e os Campos Gerais (alto Laranjinha e Cinzas) até a segunda metade do século XIX.

O relato de Bigg-Whiter apresenta outros elementos importantes para a compreensão das dinâmicas territoriais Kaingang na segunda metade do século XIX. Quatro dias após deixar a sede da fazenda Fortaleza, o engenheiro chega à localidade Alambari, onde encontra um pequeno povoado produtor de fumo e um grupo dos Kaingang que retornava da mata com pinhão e caça. Por sua descrição e o fato de assentirem recebê-lo em sua aldeia e lhes vender pinhão e carne fica evidente que era um grupo com relações pacificadas com os não-índios. Não há uma

descrição do acampamento dos Kaingang, porém destaco que é a mesma localidade referida pelo Capitão Ozório, pouco mais de quarenta (40) anos depois, sob chefia do cacique Cândido (vide supra).

Através dele (Elliot), principalmente, e de seu companheiro Lopes, como primeiros exploradores do distrito, não só as cercanias imediatas de S. Jerônimo, mas toda margem direita do rio Tibagi tinha sido libertada dos índios hostis, que foram expulsos ou foram forçados a viver em paz com os novos colonizadores (BIGG-WHITER, 1974 [1878] p. 382).

Como veremos a seguir, embora parte dos grupos Kaingang das margens direita do Tibagi já estarem em relação não hostil com os colonizadores nas décadas finais do XIX, o próprio Bigg-Wither irá comprovar que a região do médio Tibagi, ainda em 1874, abrigava grupos Kaingang não pacificados ou que, ao menos, transitavam entre modos de relação pacíficas e hostis com os colonizadores.

Feitas estas considerações sobre os registros da presença Kaingang no interflúvio Laranjinha–Tibagi ao longo do XIX, volto a nossa hipótese sobre a região de origem do grupo de Gojé e Petky. Os registros e a história da Fortaleza ilustram um processo de desterritorialização dos grupos Kaingang das regiões ao alto Laranjinha e Cinzas, os quais foram sendo gradativamente pressionados a abandonar os campos e adentrar as áreas florestais. Bigg-Wither, Telêmaco Borba e barqueiros Kaiowá contratados por eles em Jataí fizeram uma tentativa de explorar o rio Tibagi da foz ao montante em 1874. Antes deles, os exploradores Elliot (1846) e os irmãos Keller (1865) haviam organizado tentativas de subir as corredeiras do Tibagi, mas sem sucesso. A viagem de Bigg Withers, após vários revezes, foi interrompida no Salto Mauá, que se situa onde foi instalado o eixo da UHE Mauá³⁰. Foram necessários nove dias para a expedição conseguir vencer o salto:

Enquanto nos ocupávamos neste salto para construção do caminho por onde devíamos arrastar a canoa, descobrimos que haviam índios selvagens à nossa volta, sendo bem visíveis suas trilhas em diversos lugares. Dois dos caiuás disseram, em diferentes vezes, ter visto índios nos espreitando. (BIGG-WITHER, 1878 (1974), p. 400)

³⁰ Durante as escavações de salvamento arqueológico relativas à construção da UHE Mauá foi encontrada uma “casa subterrânea” nas proximidades do Salto Mauá, muito próxima, portanto, de onde foi construída a barragem da UHE.

O fato do grupo Kaingang não se apresentar aos exploradores sugere relações não plenamente pacificadas. A localização e data, por sua vez, tornam muito provável que se trate do grupo chefiado por Gojé e descrito pelo Capitão Ozório em 1910. Novak (2006) apresenta o seguinte registro referente à Mococa:

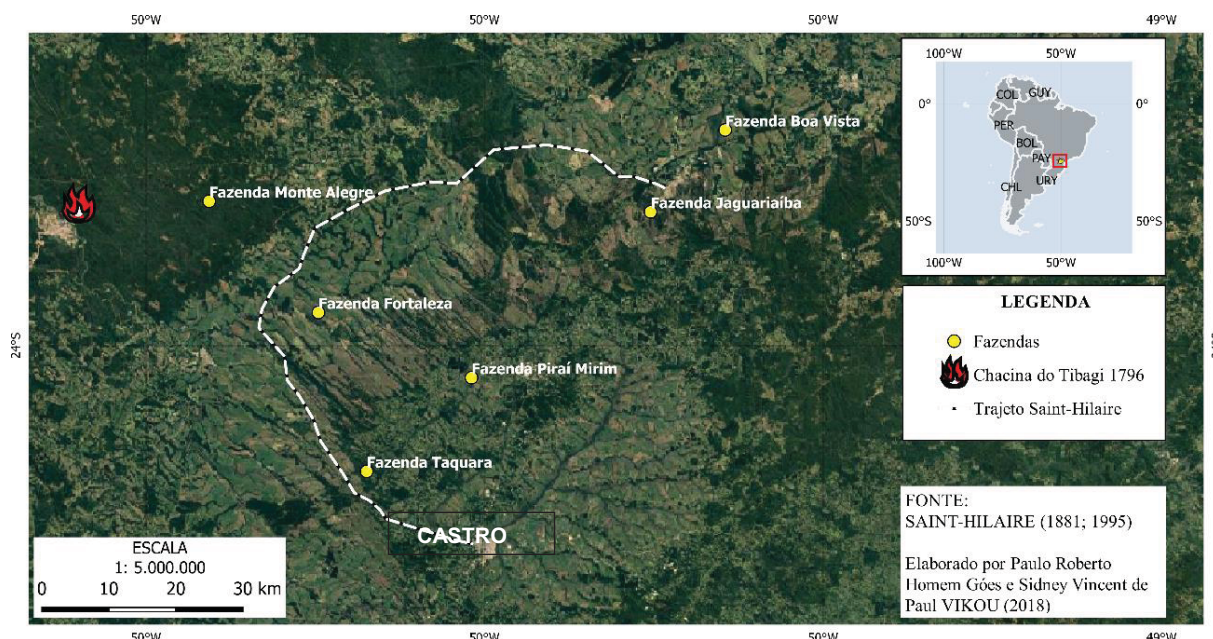
tendo o Capitão Timóteo, chefe da tribu dos coroados e a mais 40 individuos da mesma tribu, obtido por uso fruto nos termos do Art.º 75 do Decreto nº 1318 de 30 de janeiro de 1854, uma área de terras contendo oito milhões trezentos e setenta e sete mil e oitocentos e oitenta e nove metros quadrados ou (837 h, 78 a, 89 c hectares) no município de “Tibagy” se acha o mesmo Capitão Timoteo, chefe da tribu dos Coroados e mais 40 da mesma tribu, pelo presente titulo, investido do direito de dominio direto sobre as terras contidas na referida área, salvo direito de terceiros e respeitadas as prescrições das leis e regulamentos em vigor. (p. 131)

Este documento aponta para uma medição oficial da área habitada pelo grupo de Gojé já em 1854, vinte (20) anos antes da passagem de Bigg-Wither. Conforme Novak, para que fosse emitida essa titulação fez-se necessário que Gojé a requeresse junto ao governo. Em 1903 o registro da área foi titulado. A data de 1854 é bastante recuada e sugere que o referido Capitão Timóteo, caso seja o mesmo Gojé, teria uma idade bastante avançada quando da titulação de 1903.

Outra hipótese é que, considerando que quatro filhos homens dos descendentes de Gojé utilizavam o sobrenome “Timotheo” (Figura 32), a documentação de 1854 e 1903 se refiram a pessoas diferentes. De todo modo, a origem da TI Mococa está relacionada com a migração dos grupos de Gojé e Petky que, independentemente da região original no rio Laranjinha, articularam o reconhecimento do governo sobre essas terras muito precocemente. Há indícios, portanto, para afirmar que Gojé, já em 1850, possuía pleno domínio do sistema político dos *fóg*, mesmo que, como afirma Gogóia e sugere o relato de Bigg-Wither, seu grupo ainda não tivesse, neste momento, estabelecido relações pacíficas estáveis com a sociedade não-indígena³¹.

³¹ Possivelmente as próprias noções de “bravo” e “pacificado” devam ser problematizadas. Menos que transição de estados (selvagem-civilizado) como advogaram os missionários e militares do XIX, ou seja, uma transformação absoluta na relação entre nativos e colonizadores, tratam-se de formas de estabelecer relações. Assim, é muito provável que os grupos Kaingang deste período estabelecessem períodos de maior ou menor proximidade com relação aos não-índios, ora participando das dinâmicas de aldeamentos e do comércio, ora adentrando as florestas e campos então não ocupados pelos colonizadores. Timóteo Gojé muito provavelmente conheceu os aldeamentos do Tibagi e identificou

Figura 30 - Localização das fazendas limítrofes do território Kaingang no XIX, localização da “Chacina do Tibagi” ocorrida em 1796 e do trajeto de Saint-Hilaire em 1820.



De acordo com o relato de Gogóia, Gojé e Pet ky eram *jambré* (cunhados) do casamento dos descendentes desses “sogros” fundadores se originam as principais famílias que residem atualmente em Mococa.

Observa-se, na Figura 32, que o casal Gojé e Gorê Teié são pais de, entre outros, Barbosa Timóteo. Esse casou com Maria Jóg Wanaráque, filha de Pet ky, e tiveram como descendentes Augusto Gogóia, Nôro Fê, Euzébio e Nur Fê³². Nôro Fê faleceu jovem, seu filho, Salvador Pereira, foi então adotado por Nur Fê. Nur Fê foi pai de Balbina Pereira, mãe de Antônio Artur que, por sua vez, foi cacique da aldeia até 2016. Atualmente (2017), o cacique de Mococa é Neno, filho de Salvador e primo de 2º grau de Antônio Artur. Verificamos, assim, que como nos demais *emãs* supracitados, há constância de certas famílias com o lugar e na condição de lideranças, constituindo aquilo que os Kaingang da bacia do Uruguai denominam “tronco-velho”.

de forma direta ou indireta a estrutura administrativa e política destes novos povos que adentraram seus territórios, senão não teria tido sucesso em assegurar suas terras de maneira tão precoce (1903). No entanto, seu grupo optou por uma localização bastante resguardada com relação aos principais núcleos da colonização. A cena de Bigg-Wither é elonquente, os Kaingang do salto Mauá observavam os exploradores e deixaram notar que o faziam, mas à distância.

³² A escola da TI Mococa foi denominada “Cacique Nur fê” em homenagem ao pai de Balbina.

Figura 31 - Quatro gerações Kaingang. Augusto Gogóia (sentado) em frente a seu in sï, à sua esquerda, também de chapéu, Salvador Pereira.

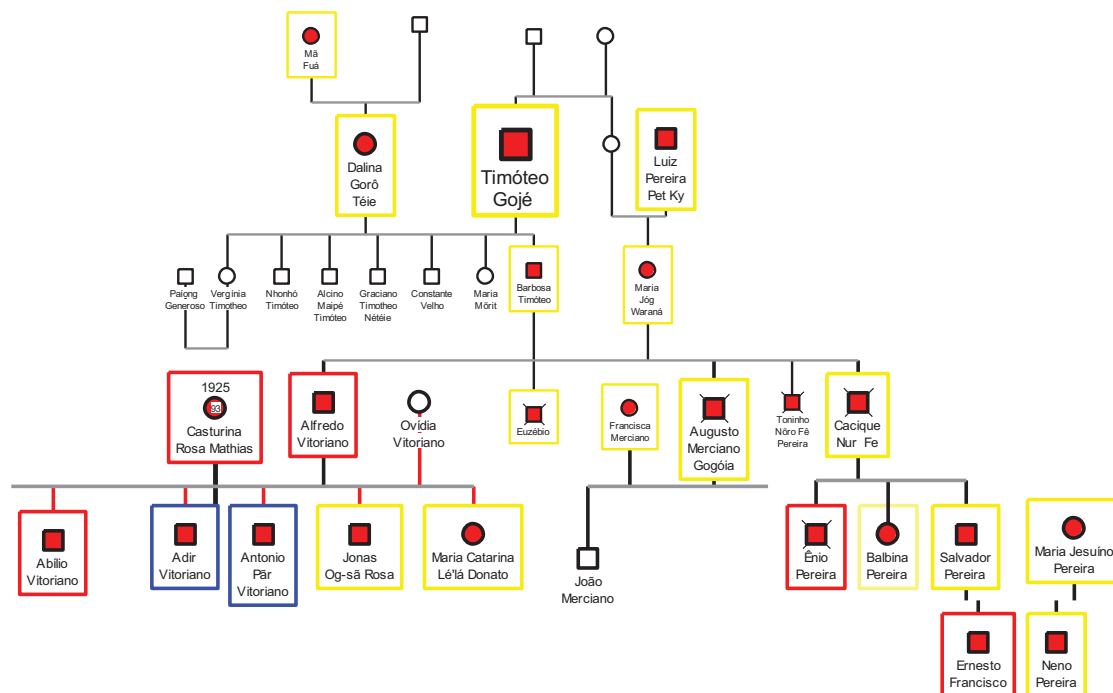


FONTE: Registro pessoal.

A narrativa de Gogóia, registrada por Casão (2012), destaca outro dado importante: o cunhado de Gojé, Petky, é a matriz do sobrenome Pereira na TI Mococa. Essa família possui uma ampla descendência nessa área, mas também na TI Apucarantina.

O caso de Mococa é muito rico para a discussão sobre a morfologia e sociabilidade Kaingang. A migração do grupo formado pelos cunhados que irão fundar a nova área expressa uma articulação entre famílias (ou casas) que, ao meu ver, está no cerne da morfológica Kaingang. São necessários tronco-velhos para se constituir um *emã*. No mínimo, dois casais com descendentes.

Figura 32 - Excerto de geneograma da descendência do casal Gojé e Gorê Teié. Linhas amarelas representam residentes em Mococa, vermelhas em Queimadas e azuis em Apucarantina.



A centralidade do *iambré* (cunhado) na construção do mundo social Kaingang vem sendo destacada por diversos pesquisadores tais como Juracilda Veiga (2006), Wilmar D'Angelis e Ricardo Cid Fernandes (2003). Todos tiveram por interlocutor ao longo do desenvolvimento de suas pesquisas, vale destacar, o antropólogo Márcio Silva, o qual contribuiu para a compreensão dos kaingangólos sobre a centralidade do cunhadismo.

Considerando estas pesquisas pretéritas e minhas observações etnográficas cunhei o neologismo *iambrenato* para designar esta instituição social fundada na relação de aliança (cunhadismo) entre diferentes casas.

O *iambrenato* constituinte do sistema Kaingang, no entanto, prescinde de uma orientação pós-marital uxori ou virilocal conforme prevê o modelo etnológico. Conforme meus dados, ao menos contemporaneamente e nas aldeias que pesquisei, não há dados estatísticos que possam sustentar o modelo uxorilocal.

Figura 33 - Ensaio em frente à oca. Terra Indígena Barão de Antonina, 2015.



FONTE: Registro pessoal.

Retomando os dados sobre Mococa, o *iambrenato* fundante de Mococa foi também responsável por articular essa área aos “toldos” no Apucarantina: Gojé fica em Mococa com a descendência e Petky segue rio Tibagi abaixo se estabelecendo na região da atual Terra Indígena Apucarantina. Atualmente, as famílias da Terra Indígena Mococa ainda possuem vínculos diretos de parentesco com as famílias residentes em Apucarantina, mas também são expressivos os vínculos com as famílias de Barão de Antonina e Queimadas.

Se o fogo é uma unidade básica na constituição da *casa* Kaingang, a articulação entre duas *casas* é o mínimo necessário à constituição de um *emã*. Assim, assegura-se a possibilidade de aliança entre posições sociologicamente distantes e territorialmente próximas: *iambrenato*. Creio que isso está relacionado ao dualismo Kaingang, ou seja, à exigência institucional de ser localizável um “outro” próximo.

2.3 A VIDA EM GRUPOS: TIMES, FACÇÕES E DISPUTAS (PÓLO JOGO)

Retomemos alguns pontos debatidos até o momento:

- O ambiente doméstico constituído pela contiguidade espacial de diversas famílias aparentadas por ascendentes em comum é fundamental à sociologia Kaingang. As relações de convivialidade intergeracional promovidas no interior destas unidades constituem as *casas*.
- Há vínculos fortes entre *casas* e lugares. A sociologia Kaingang é territorializada, produz núcleos densos.
- A constituição de uma aldeia ocorre a partir do estabelecimento de alianças entre diferentes *casas*: *iambrenato*.
- A uxorilocalidade não é imprescindível como prevê o modelo etnológico.

Até aqui analisamos, a partir dos modelos etnológicos e da etnografia, a constituição dos níveis mais inclusivos do *socius* Kaingang, suas escalas mínimas elementares, e faz-se necessário adentrar o universo que vincula e dinamiza essas escalas. A etnologia Jê é farta em registros sobre instituições sociais, tais como classes etárias, patri ou matricleãs, metades exogâmicas ou cerimoniais. Apesar das especificidades funcionais destas instituições, elas compartilham a característica de constituírem grupos nomeados:

Todos os grupos (se refere à classes de idade), com exceção de um apenas, Kupê (branco), têm nomes de animais. Nem por isso existe qualquer tabu que impeça determinado indivíduo de matar ou comer o animal que dá nome ao grupo a que pertence. **Afirmou um informante Krahó que esses nomes servem simplesmente para separar os índios em grupos** (MELATTI, 1978, p. 88 e 90 – grifos meus).

Os nomes criam os grupos, organizam, separam ou articulam pessoas em categorias, colocando-as em um tipo de relação especial. A passagem registrada por Julio Cezar Mellati referente aos krahó ilumina características da sociologia Kaingang. Se o *iambrenato*, a articulação entre casas via matrimônios, constitui uma primeira escala extra doméstica da sociopolítica Kaingang, este princípio é colocado

em operação através da constante criação de grupos. Atualmente, a produção de grupos nominados entre os Kaingang não assume feições ritualísticas ou formais análogas às descrições referentes aos Timbira ou A'uwe. Nada análogo a rituais como o *kikikoi*, descrito por Veiga (2006) e Fernandes e Piovezana (2015), faz parte da realidade contemporânea dos Kaingang no Norte do Paraná. A última cerimônia dos mortos, *veingreinyã*, da qual se tem notícia ocorreu na TI Mococa na década de 1940. É possível que outros ritos que mobilizavam as metades Kaingang tenham sido abandonados ao longo dos processos de desterritorialização, porém, talvez a atividade ritual não seja tão central ao Kaingang.

Mesmo ao considerar-se a parca formalidade, a dinâmica social é permeada pela constituição de grupos. Para além do domínio das alianças diretamente relacionadas ao universo do parentesco, as pessoas se associam no trabalho agrícola, nas caçadas e pescarias, para frequentar botecos, em grupos de oração das igrejas, no futebol, há sempre uma dinâmica que articula pessoas além de seus vínculos consanguíneos mais diretos. Mulheres e homens, assim, estabelecem espaços de convívio extra familiar com seus congêneres.

Uma implicação dessa característica da sociabilidade Kaingang é que estes grupos, por mais pequenos que sejam, tendem a compartilhar posicionamentos políticos. Relações de solidariedade que não estão necessariamente vinculadas de modo direto às posições de parentesco. Um pequeno grupo de pescaria, por exemplo, seja ele mais frequentemente composto por quatro ou cinco homens adultos. Uma *parceria* nesta escala potencialmente promove uma solidariedade capaz de articular membros de duas ou três casas distintas. Isto pode representar uma porcentagem significativa da população de uma aldeia, com impactos expressivos na dinâmica política.

É muito tênue a linha entre os vínculos promovidos por quaisquer atividades e a solidariedade política. O estabelecimento de um grupo decorre de vínculos potenciais anteriores e acaba por reforçá-los. Desse modo, os laços de consanguinidade não são os determinantes únicos, mas antes constituem as parentagens a partir das quais são gerados os demais agrupamentos a que se vinculam as pessoas. Cimbalkuk, em diálogo com o modelo proposto por Fernandes (2003), esboça uma aproximação desta dinâmica a partir da etnografia na TI Apucarantina:

As **parentagens**, apesar de envolverem parentesco em muitos casos, são articuladas em torno de ajuda mútua, mas não no sentido de uma troca de dia ou serviço, constituindo um anfitrião e aqueles que o ajudam. Diria que se constituem em “**quase grupos**” na medida em que há uma grande fluidez e permanente reavaliação e recomposição das relações estabelecidas, não se constituindo em grupos excludentes, mas inter-relacionados. (CIMBALUK, 2013, p. 71 – grifos meus)

Algumas atividades produzem uma solidariedade mais restrita e direta, tal como os trabalhos agrícolas, as pescarias e caçadas, a coleta de matéria-prima, confecção e venda de artesanatos, a construção ou reforma dos paiois e residências; outras atividades produzem grupos maiores, mas também com vínculos mais tênues, tal como o pertencimento aos times de futebol e às igrejas³³. O fato é que a lógica dos grupos permeia o cotidiano.

A diferença proposta por Lévi-Strauss (1989 [1962]) entre **rito** e **jogo** pode ser útil para essa caracterização dos grupos Kaingang contemporâneos. Atividades que estabelecem relações do mesmo tipo, o jogo e o rito se distinguem, conforme o autor, porque o jogo:

Aparece, portanto como disjuntivo: ele resulta da criação de uma divisão diferencial entre os jogadores individuais ou das equipes, que nada indicaria, previamente, como desiguais. Entretanto, no fim da partida, eles se distinguirão em ganhadores e perdedores. De maneira simétrica inversa, o ritual é conjuntivo, pois institui uma união [...] uma relação orgânica entre dois grupos dissociados no início. (p. 49-50)

Criar uma divisão diferencial e estabelecer uma assimetria entre as partes seria uma característica estrutural dos jogos. Entre o conflito e o lúdico faz-se necessário, na dinâmica Kaingang, estabelecer partes em disputa (*géhn*). Reproduzo uma narrativa de Vicente Fokãe, conforme registrada por Veiga (2000). Este mito, sempre contado por Fokãe, foi registrado por diversos antropólogos (CRÉPEAU, 1997; VEIGA, 2000; FERNANDES, 2003; ALMEIDA, 2004):

³³ São vários os times de futebol em cada aldeia, masculinos e femininos, cada qual com seu treinador, é raro o jovem que não está vinculado a um desses times. São muitas também as denominações evangélicas, grande parte dos cultos são ministrados em língua Kaingang por pessoas das comunidades.

De primeiro tinha dois sol. Eram dois irmãos. O Ra e o Kysa. Não tinha noite, era sempre dia. Os dois se encontraram na estrada, se encontraram na encruzilhada. Então Ra deu um tapa no olho do outro. Daí machocou o olho dele. Ele ficou só com uma vista. Daí ele ficou sem força e perguntou para o outro.

Kysã: Porque você está dando em mim?

Ra: É porque o sol é para clarear o mundo.

Kysã: Agora como é que eu fico?

Rã. Pois é. Tá secando o rio, o mato, tão ficando tudo fraco, as crianças as pessoas [...] Então você fica para esfriar e para trazer a água da cerração, para voltar o mato, a água. Porque tão morrendo tudo as criação, as pessoas e plantas na terra.

Então daí refrescou. De noite é frio. E de dia o sol esquenta. Daí que ficou o sol para cuidar do dia e a lua para cuidar da noite. Kysã até hoje tem medo do sol. (p. 80-81)

Veiga (2000), a partir da narrativa de Fokãe, analisa a relação entre os sóis e o estabelecimento das diferenças enfatizando a necessidade da complementariedade dos opostos. Esta caracterização do dualismo Kaingang enquanto complementariedade de princípios opostos remete às hipóteses de Maybury-Lewis (1979, p. 13), para quem o dualismo Jê e Bororo buscava criar um equilíbrio entre os princípios opostos.

A partir deste mesmo mito, no entanto, Crépeau (1997) e Fernandes (2003) propõem que a disputa entre os sóis estabelece primeiramente uma assimetria entre os opostos. Kamé (sol) se distingue de kairu (lua) impondo uma diferença. Assim, hierarquia e alteridade, conforme a análise de Fernandes (2003, p. 36), seriam características constituintes do sistema de metades Kaingang, onde a metade Kamé seria anterior e englobante com relação à metade Kairu. A complementariedade seria justamente efeito da assimetria entre partes substancialmente diversas. Tal hipótese do englobamento dos contrários, de inspiração dumontiana, foi primeiramente formulada por Robert Crépeau, que indentificou esta característica hierárquica do sistema de metades Kaingang.

A organização social Kaingang se caracteriza, ainda hoje, pela existência de metades, nomeadas Kamé e Kairu, mantendo entre elas uma relação complementar e assimétrica, a metade Kamé sendo considerada como primeira porque tem, por exemplo, “mais força” que a metade Kairu. Cada metade comporta uma seção: votoro que é associada à metade Kairu e uma seção veineky, associada à metade Kamé. O pertencimento patrilinear à metade ou à seção está inscrito no nome atribuído à pessoa quando de seu nascimento. O dualismo Kaingang se exprime igualmente em vários outros aspectos

da vida ritual e social, principalmente em relação às nomenclaturas animais (onde vários animais são concebidos como pertencentes a uma ou outra metade, conforme Nimuendajú, 1993) e astronômicas que atribuem uma identidade Kamé ao sol e Kairu à lua. (CRÉPEAU, 2002, p. 116)

Crépeau e Fernandes (2003, p.39), compreendem o dualismo Kaingang, portanto, como **substancialmente** assimétrico, na medida em que uma das partes (a marca riscada) constituiria um princípio anterior e de mais força que a outra parte (a marca redonda). Em outro artigo Crépeau irá afirmar que o modelo Kaingang estaria assentado “na instituição da complementaridade entre parceiros assimétricos a partir de uma ordem zero de sociabilidade que é sempre (e que nunca deixa de ser) a totalidade social: a metade kamé” (2006, p. 29). Caberia, assim, ao poder conjuntivo do ritual do *kikikoi* inserir a complementariedade entre as partes, unindo-as em contraste aos mortos. Encontrados nos mitos, no rito e no xamanismo, há uma série de argumentos que os autores mobilizam em prol desta hipótese sobre a natureza do dualismo Kaingang e a posição primordial de um dos princípios. Destaco alguns:

- 1) o Sol é da metade kamé e de acordo com as narrativas míticas este astro precede a existência de Lua (CRÉPEAU, 1997, p. 57 e FERNANDES, 2003, p. 36);
- 2) os animais criados por kamé seriam perfeitos e acabados e os animais kairu imperfeitos e inacabados (FERNANDES, 2003, p. 39);
- 3) durante a execução do ritual *kikikoi* os kamés vão sempre à frente dos kairu (CRÉPEAU, 2006, p. 19);
- 4) apenas pessoas kamé poderiam se tornar kujãs (xamãs) e os animais auxiliares seriam todos da marca riscada (kamé) (CRÉPEAU, 2002, p. 119);

Embora bem demonstrada, essa hipótese é passível de algumas considerações. O argumento da exclusividade kamé no universo xamânico se mostrou improcedente conforme dados de Rogério Rosa (2005, p. 192), Patrícia Carvalho Rosa (2011, p. 166) e de uma kujã de marca redonda que reside na TI

Apucaraniha e que tive a oportunidade de conhecer. Talvez, em parte, a precedência e superioridade de uma das metades, conforme a interpretação das narrativas míticas supracitadas sugere, se origine antes do fato que os interlocutores que narraram estes mitos serem *da parte* kamé, do que de uma hierarquia de posições definitivas enquanto propriedade do sistema. Cada um “puxa para seu lado” como dizem os Kaingang.

Florides Nato e Luiz Ferreira, ambos de marca riscada (cf. *infra*), ao analisar os desdobramentos de conflitos políticos na TI Queimadas atribuíram o acirramento às características dos *re kutu* (marca redonda), que demonstram uma incapacidade de cooperar e mediar conflitos. Em uma ocasião em que visitava a TI Apucaraniha para participar da 2ª Festa do Pari, realizada em 2012, Augusto Ópê didaticamente nos explicava a diferença entre uma pessoa kamé e uma pessoa kairu:

Os kamé são mais valentes e atirados, tem sangue quente, e é por isso que fazem as coisas sem pensar, os kairu são diferentes, são mais calmos e reservados, por isso costumam ser os estrategistas. (informação oral)

Não é pouco significativo que Ópê fosse um kairu. Gibram (2016, p. 107) registrou uma afirmação análoga na TI Rio da Várzea, os de marca riscada seriam mais fortes e os de marca redonda mais inteligentes. O fato ritual da precedência kamé no kikikoi pode, portanto, ser também analisado sob a perspectiva kairu, na qual o estar atrás pode ser um índice de superioridade.

Assumindo a hipótese de que a assimetria do dualismo Kaingang é conjuntural, ou seja, de que as posições hierárquicas não estão predefinidas, proponho uma leitura alternativa à narrativa de Vicente Fokãe sobre o conflito entre os dois sóis: o evento estabelece a **disputa** como constitutiva da ordem cósmica, não a precedência e superioridade definitiva de uma das *partes*. Inexiste uma posição intermediária ou neutra: a cosmologia e sociologia Kaingang definem um pertencimento originário a *uma parte*, a um de dois grupos. Grupos desiguais que disputam, quem é formado nesse *jogo* é Kaingang.

Assimetria e complementariedade são efetivamente características do dualismo Kaingang, tal como identificaram Crépeau e Fernandes, no entanto, não há posições hierárquicas pré-estabelecidas ou definitivas. A disputa (do jogo à facção) é a dinâmica que estabelece, nas palavras de Levi-Strauss, as “divisões diferenciais”

entre partes que “nada indicaria desiguais”. A descrição de uma festa de casamento em Rio da Várzea ilustra uma liminaridade significativa entre rito/festa e jogo/guerra:

Como um batalhão, os convidados seguem o noivo e a noiva disparando foguetes por mais de uma hora, em um embate onde ganha a parte que ‘fizer mais barulho’. Trata-se do momento auge da festa, quando se visualiza aquilo que S. João Elias costumava sempre me dizer: ‘**o casamento é uma guerra**’. Os Kaingang chegam mesmo a utilizar o termo ‘queimar’, para referirem-se àqueles que perderam a disputa. Assim, sendo que neste casamento considerou-se que a ‘parte da noiva’ disparou a maior quantidade de foguetes, ouvi a noiva dizer no dia seguinte: ‘*Inh ny noivo pün*’ [eu queimei o noivo]. (GIBRAM, 2016, p.154 – grifos meus)

A ênfase sobre as partes (*parte* da noiva vs. *parte* do noivo) e o clima de disputa que o foguetório expressa, tornando a cerimônia matrimonial uma espécie de “guerra”, são um modo de revestir um evento “conjuntivo” de tipo rito (união matrimonial) com uma dinâmica “disjuntiva” de tipo jogo. Não há uma hierarquia preestabelecida, mas sim disputa entre os dois grupos. Entre os Kaingang o jogo e a guerra não são ritualizados, mas até mesmo ritos tornam-se jogo. O estabelecimento de alianças entre duas partes é celebrado com disputas. Conforme o relato de Gibram, considerando toda a dinâmica que envolve o casamento Kaingang, é somente no baile (posterior ao casamento) que são dissolvidos os *lados* em disputa. O baile como um momento ritual (conjuntivo) finaliza o cerimonial.

Telêmaco Borba registrou a dinâmica de realização do *caingire*, uma espécie de entretenimento praticado pelos Kaingang:

Costumam fazer um exercício e divertimento que chama *caingire*, que parece, e realmente é, um verdadeiro combate, conquanto não resulte das ofensas nessas ocasiões recebidas nenhuma inimizade. Para fazer este divertimento, preparam um terreiro, cortam grande quantidade de cacetes curtos, que vão depositando nas duas extremidades deste; convidam os de outros arranchamentos para se divertirem; aceito o convite, preparam também seus cacetes, e, carregados com eles, vem se aproximando cautelosamente do lugar do divertimento; ali chegados, saem-lhes os outros a combater; arremessam-se mutuamente os cacetes com grandes vozerias, simulando um verdadeiro combate, até que um dos grupos abandona o terreiro, sofrendo, por essa causa, grande vaia e apupos. As mulheres, cobertas com um espécie de escudo feito de cascas de árvores, vão ajuntando os cacetes que são arremessados e depositando-os junto aos combatentes; quando algum destes cai mal ferido, elas o retiram do terreiro e tratam. Nestas lutas sempre há grandes ferimentos, contusões, olhos furados e dedos quebrados;

mas, daí não procede nenhuma inimizade. Os que saem mais mal tratados, em piores circunstancias, são considerados os mais valentes (*turumanin*) e como taes gabados. Aconselhando, numa ocasião, a que abandonassem este mau divertimento, disse-me uma índia velha: - “Você não quer que minha gente se divirta mais com este brinquedo, mas nós hoje não temos mais guerras com vocês para nos exercitar; sem este brinquedo nossos homens hão de se tornar fracos e medrosos como mulheres, o que não convem, porque no mato ainda há gente brava, que pode nos atacar e a vocês; se não estivermos exercitados como nos defenderemos? (BORBA, 1908, p.17)

“Caingire” (*kahnir*) significa literalmente “brincadeira” em língua Kaingang. Esta dinâmica foi observada e registrada também por Mabilde (1983 [1836]), Ambrossetti (2006 [1894]) e Horta Barbosa (1947). Conforme a fala da velha Kaingang, o *caingire* era considerado um exercício para desenvolver coragem (*jũmẽ*) e força (*tár*). Valores análogos a esses são expressos por vários povos Jê³⁴ para os quais valentia, força e dureza são ideais. Concomitantemente, o *caingire* era um treino para ação em grupo. A centralidade dos jogos e disputas emerge, assim, como parte de um complexo pedagógico orientado, historicamente, para a formação de guerreiros. Guerreiros que agem de forma articulada, lógica de bando.

³⁴ Ewart (2005, p. 15) analisa o conceito de *suakiin* entre os Panará (Jê): “Sociabilidade e disponibilidade intersubjetiva são expressões do estado de espírito *suakiin* tanto em homens como em mulheres. Nas mulheres, isso se traduz em sorrisos, bate-papo, trabalho duro, no embelezamento de si próprias e das crianças, mediante a pintura com tinta vermelha, e, geralmente, na participação em atividades coletivas. Homens estão *suakiin* quando acordam cedo, são bem-sucedidos na caça, trazem muitos peixes para suas esposas distribuírem e cozinharem; quando vão para as casas dos homens no centro da aldeia para conversar, contando de suas caçadas em voz alta e com entusiasmo, batendo repetidamente no peito para marcar as passagens importantes. Como as mulheres, só cantam e dançam no momento em que se sentem *suakiin* e, com assiduidade, homens que estão *suakiin* jogam futebol até o sol se pôr. Para os homens, contudo, estar *suakiin* contém um elemento de fúria e cólera (ha sâ) que está de todo ausente das expressões femininas de *suakiin*. Homens que vão matar inimigos, síntese de ha sâ, estão por definição extremamente *suakiin*.”

2.4 AG KATO TÊ³⁵: NOTAS ETNOGRÁFICAS SOBRE UM CONFLITO (PÓLO GUERRA)

Certamente os processos descritos abaixo não consistem em um padrão através do qual os Kaingang agem, mas sim uma potencialidade, conquanto o jogo e a disputa, a guerra e a política faccional sejam latentes e constituintes dos modos relacionais deste povo. De seis terras indígenas Kaingang, cuja dinâmica socio-política pude acompanhar constantemente entre 2010 e 2016, a TI Queimadas foi, neste período, singular na alternância dos *põ'ĩ* e na intensidade e recorrência dos conflitos. Conforme buscarei demonstrar, a série de eventos descritos abaixo decorre de uma tensão política acumulada que culminou no conflito de 2012 e de um contexto específico de relação destes grupos Kaingang com os *fóg*.

Na madrugada de 04 de setembro de 2012 ocorreu um grave conflito armado entre grupos Kaingang na TI Queimadas³⁶. Nesta ocasião, no mínimo seis moradores, incluindo o então cacique, ficaram feridos e dois faleceram, entre eles o pai desse cacique. Foi o estopim de um processo que se anunciava há meses e que para o qual os diversos grupos se prepararam. Ao longo de 2012, o então cacique M. V. sempre caminhava armado e acompanhado por outro indígena da TI que lhe fazia a segurança pessoal. Em duas ocasiões, confidenciou saber que a “oposição” estava articulando sua deposição. Em uma dessas ocasiões mostrou e insistiu que eu empunhasse e avaliasse seu revólver calibre 38, mencionava que teria outras armas de maior calibre, que estava preparado para responder a qualquer ataque.

Foram momentos de grande tensão nessa terra indígena, para os quais M. V. reagia recrudescendo sua posição de se opor à mudança do quadro de lideranças. Foi se isolando. As informações sobre o conflito são dispersas e contraditórias, embora haja certo consenso entre as narrativas. O cacique e seu grupo, sabendo da movimentação que ocorria naquela noite, se armaram e foram de encontro ao grupo opositor, saindo do núcleo Sede da TI em direção ao núcleo Campo³⁷. No caminho

³⁵ *Ag kato tê* é traduzido como “um contra o outro” ou “política interna”. Para preservar os nomes das pessoas envolvidas nos conflitos, considerando que algumas foram indiciadas criminalmente, optei por atribuir iniciais a cada pessoa, sem que essas correspondam aos nomes verdadeiros.

³⁶ Consultado em 17.10.2017:

<http://www.gazetadopovo.com.br/vidaecidadania/conteudo.phtml?id=1294273>

³⁷ Embora seja organizada através de um único cacique, a Terra Indígena possui três núcleos de moradias: a Sede, o Campo e a Missão.

foram emboscados pela outra *parte*. Naquela noite a oposição *caçou*³⁸ a parte de M. V., diziam. No confronto, M. V. levou um tiro no rosto e foi tido momentaneamente como morto, seu pai, A. P., foi morto com tiros, golpes de facão, pedradas e pauladas. J. Z., então agente sanitário indígena e da parte contrária de M. V., foi alvejado e faleceu em decorrência de tiros no abdômen. Muitos outros ficaram feridos. A morte de J. Z., dizem alguns, fora acidental, pois estaria armado voltando de uma caçada, algo que fazia recorrentemente, outros dizem que foi alvejado por M. V., quando se aproximou para lhe atingir com novos tiros.

M. V. e algumas de suas lideranças conseguiram se esquivar e fugir para atendimento no hospital, houve grande movimentação dos Kaingang na cidade de Ortigueira buscando localizar e capturar esse grupo. A polícia militar do município interveio e evitou que esses tivessem sucesso. A casa de S.Z., sogro de M. V. e uma liderança importante naquele interím, foi incendiada e outras várias residências foram saqueadas. Logo na manhã seguinte, poucas horas após o confronto, o presidente do Conselho Indígena de Guarapuava, instância que articula terras indígenas da bacia do Ivaí e Iguaçu e a qual a TI Queimadas está vinculada, estava presente na TI, legitimando a escolha do novo cacique Ernesto Francisco e do vice cacique M.M. Esse, embora Kaingang, não era morador da TI, sendo oriundo da TI Ivaí.

Em decorrência do conflito, aproximadamente dezessete famílias foram expulsas da TI, algumas delas permanecem fora de quaisquer TI's, tendo arrumado empregos em fazendas em municípios da região. O filho de J.Z. passou a habitar a casa de M.V.³⁹. A pena de expulsão está entre as mais pesadas aplicadas pelo sistema jurídico Kaingangue e nestes casos a pessoa (geralmente com sua família) é direcionada à outra terra indígena após a articulação entre os caciques da região⁴⁰.

Neste caso, o nível de tensão que desencadeou esse processo foi tamanho que M. V. e seus aliados não puderam se restabelecer em outras áreas indígenas sob pena de serem localizados e novos conflitos emergirem. Neste processo S.Z., seu sogro, também fora expulso. É significativo que S.Z. havia sido deposto do cargo

³⁸ Conforme expressão local.

³⁹ Fiquei hospedado nesta residência em 2017. Conforme me relatado pelo filho de J.Z., M. V. ainda faz chegar à R. (e sua família) recados de que irá se vingar (ambos perderam seus respectivos pais neste confronto). Questionei R. se não teme ficar justamente na casa de seu opositor e me respondeu com muita naturalidade que não teme morrer.

⁴⁰ Para uma análise antropológica do sistema jurídico Kaingang ver Ramos (2008).

de presidente do Conselho Indígena de Guarapuava apenas dois meses antes da eclosão do conflito. D.G., que assumira o lugar de S.Z., foi preso pela Polícia Federal em dezembro de 2012⁴¹ na condição de vice-presidente do referido conselho. Segundo informativo da própria Polícia Federal:

O cacique é investigado principalmente pelo arrendamento ilegal de terras indígenas que vem fazendo desde o ano de 2005, que é proibido pelo art. 18 e §1º da Lei 6.001/73, e que resulta nas penas do art. 2º caput e §1º da Lei n. 8.176/91. Outros crimes como os de ameaça, constrangimento ilegal, corrupção, apropriação indébita, bando armado, posse e porte ilegal de armas de fogo, crime ambiental e eleitoral são investigados.

Testemunhas apontam também que referido cacique está por trás da destituição de vários caciques da região para nomeação de outros de sua confiança, inclusive o episódio ocorrido na Reserva Indígena de Ortigueira/PR, na madrugada de 04/09/2012, onde houve o assassinato de dois índios, muitos outros feridos, além de roubo, incêndio e expulsão do cacique local.

A “política interna” da TI Queimadas foi modificada de forma incisiva com o conflito, estando até o momento⁴² sujeita a recorrentes alterações de lideranças. Algumas características do *jykre*⁴³ de M. V., de sua maneira de organizar a terra indígena, são apontados como responsáveis pelo conflito. Sobre este aspecto, algumas considerações são fundamentais. M. V., além de cacique, exercia a função de tratorista da Associação Indígena, cargo de grande relevância dada a importância da produção agrícola na comunidade.

O maquinário agrícola, por suas próprias características técnicas, impõe certo nível de centralização do processo produtivo e, potencialmente⁴⁴, das áreas de cultivo. Na época a TI Queimadas possuía apenas um trator para atender a demanda de todas as famílias e das áreas de plantio “coletivo”. A decisão de adiar o preparo de uma área agrícola pode, por exemplo, inviabilizar o plantio daquela família.

⁴¹ Consulta em 08.07.2017: <<http://www.dpf.gov.br/agencia/noticias/2012/12/pf-deflagra-operacao-forte-apache-2-em-manoel-ribas-pr>>.

⁴² Este tópico foi escrito em fevereiro de 2018. Entre 2014 e 2017 Devanil Lourenço atuou como cacique, mas entregou o cargo. Ernesto Francisco foi eleito, mas no início de 2018 foi deposto sob alegação de “adultério e bebedeira”. Até que sejam realizadas novas eleições, a TI está sob administração dos conselheiros.

⁴³ É comum cada liderança ser lembrada por sua “lei” ou seu “sistema”, em Kaingang denominado *jykre*, que significa o modo como sua equipe de lideranças conduz, media e articula o cotidiano aldeão.

⁴⁴ Digo potencialmente pois entre os Kaingang há exemplos da utilização de maquinário agrícola que contemplam grande número de famílias, como é o caso da TI Barão de Antonina, articulando uma lógica produtiva muito distinta daquela descrita neste parágrafo.

M. V. com isto condensava duas funções de grande impacto sobre a dinâmica da TI. Além disto, na época do conflito (e este foi o único caso que registrei na região), não possuía um vice-cacique e sua articulação era em grande medida com funcionários da Funai que atuavam na TI e com um missionário que também apoiava a gestão logística e financeira da Associação Indígena. Em inúmeras reuniões que participei no período entre 2010 até o conflito, as decisões eram tomadas dentro do escritório da Funai na TI, com participação do cacique M. V., do presidente da ACIQ S.Z., com um missionário e assessor da ACIQ Ka'egso⁴⁵ e com o engenheiro agrônomo da Funai, Giancarlo Burigo⁴⁶.

Neste período, aproximadamente cento e cinquenta (150) hectares de soja e milho eram cultivados anualmente pela ACIQ, sendo desincentivado pelas lideranças o plantio de “áreas de toco” diretamente pelas famílias. Este *jykre* (sistema) contrastava bastante com a forma de envolvimento político recorrente em outras terras Kaingang. Todo o grupo de lideranças que compunha este cacicado agregava funções variadas. Todos foram expulsos ou afastados após o conflito.

Ernesto foi o cacique eleito no dia seguinte ao conflito, exerceu sua liderança durante sete meses, porém entregou o cargo ao vice-cacique M.M. alegando problemas pessoais. Com M.M. como cacique, A.V., que então exercia o cargo de fiscal, assumiu o vice-cacicado. Após três meses nesta condição, M.M. foi preso na cadeia da TI e destituído. Embriaguez constante, relacionamentos com mulheres não indígenas e usos inadequados dos veículos e recursos da ACIQ justificaram uma reunião solicitada pela comunidade na qual foi decidido prendê-lo. Novamente, o então vice-cacique, nesse caso A.V., assumiu o lugar de cacique tendo J.G. como vice. Ambos são nascidos na TI e têm extensos laços de parentesco local. J.G. já atuava como vice-presidente da associação e era funcionário da saúde indígena, tendo destacada capacidade de interlocução com não indígenas.

Vegman, J.G. e M. V. possuem ascendência comum, sendo o primeiro neto e os demais bisnetos do casal Crespim e Catarina Vegman conforme genealogia (Anexo I). Em novembro de 2013, quatro (4) meses após esta nova composição de

⁴⁵ Missionário da Igreja Cristianismo Decidido, nascido na TI Rio das Cobras e que residia à época do conflito nas proximidades da TI Queimadas.

⁴⁶ Burigo fora nomeado chefe de posto da TI Queimadas em 2004. Em 2010, com a reestruturação da Funai, foi nomeado Coordenador Técnico Local de Guarapuava. Foi exonerado no mesmo ano.

lideranças, a ferrovia que corta a Terra Indígena foi paralisada⁴⁷. A empresa que é responsável pela concessão da linha férrea desde 1994 havia recorrido da decisão judicial que previa pagamento de indenização pelos passivos ambientais. Após liberarem a ferrovia, um grupo de quarenta (40) Kaingang seguiu com o ônibus da comunidade para a sede da empresa em Curitiba, onde negociaram um acordo que prevê um pagamento mensal por família. Neste acordo a empresa havia se comprometido a repassar os valores da indenização ao cacique que faria os repasses.

Dois meses após este acordo com a concessionária da linha férrea, em janeiro de 2014, comerciantes da cidade de Ortigueira organizaram um protesto contra a concessionária do pedágio da rodovia do Café, que liga Curitiba à Londrina. Haviam acordado com a Polícia Federal o bloqueio da rodovia por duas horas, porém alguns moradores do município solicitaram apoio dos Kaingang que então assumiram o protesto e bloquearam estradas vicinais que possibilitariam rotas alternativas. Houve articulação com outras terras indígenas da região, tais como Mococa, Candido de Abreu e Apucarantina e a rodovia permaneceu bloqueada por doze (12) horas. Representantes da concessionária estabeleceram um compromisso de realizar melhorias nos acessos da Terra Indígena e outras obras de infraestrutura.

Em 30 de abril de 2014, dois funcionários de Furnas que faziam a manutenção das linhas de transmissão que cortam a Terra Indígena oriundas de Itaipu são detidos⁴⁸ pelas lideranças indígenas. Como declarado para a imprensa, essa havia sido uma estratégia da chefia desde sua formação e a reivindicação por indenização ocorre em paralelo à necessidade do empreendimento de renovar os estudos de impacto ambiental. Houve negociações e foi celebrado um acordo entre Furnas e a comunidade indígena até que sejam realizados os estudos necessários.

No mês de maio de 2014, a Polícia Militar foi até a Terra Indígena para capturar G., indígena acusado de homicídio de um não indígena. Segundo relatos do então vice-cacique J.G., os policiais não haviam comunicado as autoridades indígenas, e por ter havido resistência à prisão houve trocas de tiros⁴⁹, o que colocou

⁴⁷ Ver: <<http://www.gazetadopovo.com.br/vidaecidadania/conteudo.phtml?id=1423828>>

⁴⁸ Ver: <http://pib.socioambiental.org/es/noticias?id=139225&id_pov=127>

⁴⁹ Ver: <<http://g1.globo.com/pr/campos-gerais-sul/noticia/2014/05/indio-suspeito-de-homicidio-troca-tiros-com-policiais-em-ortigueira.html>> e

em risco muitos moradores da TI. G.⁵⁰, pouco mais de dois meses após o ocorrido, me relatou que os policiais eram despreparados e “ruins de mira”, o que possibilitou sua fuga. Iniciada a troca de tiros, os policiais tiveram que se abrigar e aguardar reforço para sair da terra indígena. Na mesma tarde lideranças se reuniram e foram dialogar com o promotor de justiça que havia ordenado a ação, com as autoridades da polícia militar e batalhão de choque. Um grupo Kaingang foi até a residência dos policiais que haviam disparado na TI e as autoridades indígenas tiveram que intervir para que não houvesse linchamento. J.G., ao discorrer sobre o ocorrido, disse: “você sabe como é, pessoal daqui você tem que conversar muito, porque depois que ficam brabo ninguém segura”. Os maiores questionamentos de J.G. para as autoridades *fóg* foi que não haviam conversado com as autoridades indígenas e que isto colocava em risco sua comunidade, pois sem serem informados da operação policial não teriam como intervir junto às famílias para evitar conflitos. Nesta data J.G. afirmou às autoridades públicas que não as autorizava a entrar novamente na terra indígena, já que considerava que elas se haviam equivocado gravemente na operação.

Em 26 de agosto de 2014, J.G. foi preso pela polícia Militar de Ortigueira sob acusação de ser cúmplice de um assassinato supostamente cometido por G. Após nova operação policial em 30 de setembro de 2014, seis (6) Kaingang da TI Queimadas foram presos acusados de roubo de cargas de vagões que passam pela ferrovia, entre eles G., que teria organizado o grupo após se refugiar nas florestas da Terra Indígena. Poucas semanas após a prisão de J.G. o cacique A.V. colocou o cargo à disposição diante de comentários de que estaria se beneficiando pessoalmente dos recursos repassados pela concessionária da ferrovia.

Foi realizada nova eleição na TI e foram eleitos Devanil como cacique e Pedro Lucas, que havia ficado em segundo lugar na votação, como vice-cacique. Devanil é morador de Queimadas e com grande parentesco nesta TI, embora seja jovem e oriundo da TI Apucarantina. Pedro Hèj Hèj Lucas, por sua vez, fora cacique

<http://tnonline.com.br/noticias/regiao/32,264654,22,05,grupo-de-indios-entra-em-conflito-com-a-pm-de-ortigueira.shtml>.

⁵⁰ G. era contratado pela Associação Indígena como supervisor agropecuário e exercia atividades no Projeto Básico Ambiental – Componente Indígena da UHE Mauá, o qual na época eu coordenava. Considerando que estava foragido, houve pressão das partes envolvidas por demiti-lo, algo que formalmente seria competência da própria Associação. No entanto, para evitar conflitos internos, embora entendessem ser necessário afastá-lo do cargo, as lideranças o mantiveram contratado até que foi-me solicitado que intervisse e comunicasse a ele a demissão, algo que ocorreu em seguida e com apoio à distância das autoridades indígenas.

na TI Faxinal por vinte e dois (22) anos e chegou na TI em 2012, onde possui uma filha casada. A família Lucas está na liderança da TI Faxinal (bacia do Ivaí) pelo menos desde a década de 1970.

A TI Queimadas como articulação entre as bacias do Tibagi e Ivaí se faz evidente na composição da autoridade indígena. O fato de o segundo lugar na votação compor o grupo de lideranças na condição de vice-cacique merece destaque. Se fizermos um paralelo com as eleições nacionais de 2014, seria como se Dilma Rousseff passasse a governar tendo Aécio Neves como vice. Abaixo reproduzo o quadro de caciques e vices desde 2007, com informações sobre as metades patrilineares conforme relatado por Florides Nato e Luiz Ferreira:

Figura 34 - Legenda das marcas e tabela de caciques e vice caciques desde 2007

Marca				Símbolo		
rẽnh ioiô				\\		
rẽnh kutỹ				●		
rẽnh roro\				○		
rẽnh nimĩ				Sem marca\ tem que dar marca		
Ano	Cacique	Marca	TI de origem	Vice-cacique	Marca	TI*
2007	Ernesto	●	Queimadas	Luiz Ferreira	\\	Queimadas
2008	Eliseu	?	Queimadas	Florides Nato	\\	Queimadas
2009	Antônio	\\	Queimadas	Ernesto	○	Queimadas
2010	M. V.	●	Queimadas	-	-	-
2012	Ernesto	●	Queimadas	M.M.	?	Ivaí
2013	M.M.*	?	Ivaí	Vegman	\\	Queimadas

2013	Antonio Vegman	\\	Queimadas	J.G.	●	Queimadas
2014	Devanil**	○	Apucarantina	Pedro Hèj Hèj **	\\	Faxinal
2017	Ernesto	●	Queimadas	?	?	?
2018	A espera da eleição – os conselheiros Eliseu e Abílio estão à frente					

* M.M. oriundo da TI Ivaí chegou à Queimadas no contexto da expulsão do grupo de Verág assumindo o posto de vice-cacique.

**Devanil nasceu na TI Apucarantina mas foi criado e possui amplo parentesco na TI Queimadas. Grafia conforme Florides Nato, TI Queimadas (2014). Pedro Hèj Hèj foi cacique da TI Faxinal por mais de 22 anos e chegou à TI Queimadas aproximadamente dois anos. Conforme Rodrigues (2012, p. 119) foi deposto após o conflito ocorrido em 2010.

Note-se que o dualismo assimétrico cacique/vice-cacique possui uma correspondência ao menos estatística com o dualismo das marcas.

2.5 MULTIDUALISMO: A CHEFIA EM GRUPO

É preciso ter *kamé* e *kanhru* na liderança, e os conselheiros, que são dois, também tem que ser um de cada marca. Tem que ser assim senão não funciona bem. (GIBRAM, 2016)

As autoridades proliferam no universo Kaingang. Via de regra, isto ocorre através de um sistema dual e assimétrico. Se, como afirma Fernandes, “a política constitui o fio condutor do ethos Kaingang” (2006, p. 37), muitas referências ao passado passam pelos chefes.

O *põ'i ag jykre*⁵¹ – líder, eles, vida/jeito/lei – a política do cacique, jeito do chefe, seu “sistema” é um marcador temporal. Deste modo, o “tempo” do capitão⁵² Vitorino, do cacique Tapixi, Vegman, mas também de autoridades indigenistas como os chefes de posto Dário, Alan, Carlos, etc., constituem marcos de formas de organização do trabalho, do ambiente, das festividades, enfim constituem memórias. Cimbalk (2013) transcreve uma narrativa de “Bruno”, morador da TI Apucarantina:

Lucas: E do tempo que você era criança pra cá teve muita mudança? Bruno: já tinha mudado, sabe por quê? Já tinha serraria ali embaixo, aqui era monte de peroba. Mas no tempo do capitão Nivaldo, [...] ele acabou com esses paus de peroba que tem por aí, ó. E hoje, eles não querem que derrube nem um pau, agora pra usar. Era pra nós usarmos, só aqui dentro da aldeia, não era pra nós vendermos. E aquele tempo que o capitão Nivaldo mandava aqui ele cortou tudo até os pinheiros, até as perobas, que acabou os pinheiros, agora hoje não tem peroba, está pouco os pinheiros por aí, ó. Agora já embargou tudo, agora não tem jeito pra fazer uma casinha boa. Só peroba caída agora, mas estão poucas as perobas. (p. 40-41)

Vários relatos do passado vinculam à pessoa do chefe certa forma de organizar, mediar e punir que traduz um período no tempo e uma forma do espaço social, evidenciando a importância das autoridades entre os Kaingang. O *jykre* do cacique e do grupo de lideranças idealmente é o próprio *jykre* da “comunidade”, na medida em que os critérios para escolha e, sobretudo permanência de liderança, são atravessados por aquilo que os grupos familiares esperam ou esperariam dos líderes.

⁵¹ Tradução de Renato Pereira, professor bilíngue e vice cacique da TI Mococa entre 2011 e 2013.

⁵² Capitão era designação de líder indígena que atualmente foi substituída por cacique.

Em todas as Terras Indígenas Kaingang no Norte do Paraná a autoridade é estabelecida em grupos. Figuras como cacique, vice-cacique, conselheiros, capitães, polícia e fiscais estão presentes em todas essas áreas. Cada tipo de autoridade exerce funções específicas dentro da organização Kaingang. Esses cargos de liderança e suas distintas funções acabam por abarcar uma quantidade significativa de homens adultos na Terra Indígena. Grande parte das casas, assim, possui alguém dentro do grupo de lideranças. Para analisarmos a constituição da autoridade Kaingang, partirei de um caso etnográfico, embora estruturas análogas sejam observáveis em dezenas de outras áreas dessa macrounidade étnica.

Transcrevo abaixo a “Lista das lideranças da Terra Indígena Queimadas”, lista que o grupo do cacique Devanil Lourenço havia tornado pública dentro da TI dias após os resultados das eleições. Itemizei a lista para facilitar a visualização dos diferentes cargos e da hierarquia interna de algumas destas posições. A ação de todas estas autoridades ocorre em um espaço social além da esfera da casa, conforme detalharei a seguir:

Figura 35 - Lista de lideranças TI Queimadas 2014.

		Cargo	Nome
1	1	Cacique	Devanil Lourenço
	2	Vice- Cacique	Pedro Héj Héj
2	1	1*Fiscal	Luiz Ferreira
	2	2* Fiscal	Paulo Vegman
	3	3* Fiscal	Olivio Pires
	4	4* Fiscal	Waldir Guilherme
	5	5* Fiscal	Tadeu Glicerio
3	3	Carcereiro	Anailto Pereira
4	1	1*Conselho	Elizeu Ferreira
	2	2* Conselho	Abilio Vitoriano
5	1	1*Chefe das policias	Izaque Bonifacio
	2	2* Chefe das policias	Alcebides Ferreira
6	1	Liderança	Natalino Ferreira

2	Liderança	Francelino Ferreira
3	Liderança	Admarques Brum
4	Liderança	Josnei Pires
5	Liderança	Walter Jorge
6	Liderança	Sebastião
7	Liderança	Jose Casturino
8	Liderança	Valdecir Pires
9	Liderança	Ivanildo Pereira
10	Liderança	Mario André
11	Liderança	André Marcolino
12	Liderança	Ernesto Francisco
13	Liderança	Reginaldo Lourenço
14	Liderança	João Miranda
15	Liderança	Adilson Pereira
16	Liderança	Aldair Tiburcio

FONTE: lista elaborada pelas lideranças indígenas aqui sistematizada

São vinte e oito (28) lideranças distribuídas em seis (6) funções distintas – cacique, fiscal, carcereiro, conselheiro, chefe de polícia e lideranças (policiais). Há representantes das grandes casas de cada setor da TI. Os Ferreira da aldeia do Campo, os Pereira da Missão, mas, nas principais posições predominam moradores da Sede. As relações de parentesco perpassam algumas posições de autoridade, nesta configuração específica, a família de Luiz Gauka Ferreira (1º fiscal) possui uma ascendência considerável, uma vez que Elizeu (1º conselho) é seu irmão e Alcebides (2º chefe das polícias) e Natalino (liderança) seus filhos. Gauka é uma figura bastante presente no quadro de autoridades em Queimadas, tendo sido cacique e policial em mais de uma oportunidade. De fato, muitos caciques exerceram a liderança enquanto policiais e fiscais ao longo de seu processo formativo, e algumas pessoas, embora transitem em várias posições de autoridade, acabam desenvolvendo tamanho prestígio que raramente são excluídas do grupo de lideranças.

Analisando a distribuição dos cargos, nota-se que as bases desta organização são as lideranças (policiais), neste caso compostas por dezesseis pessoas. Essas lideranças compõem uma equipe articulada responsável pela

aplicação da lei interna quando determinada pelas autoridades superiores. Essa instância é a força física do grupo de autoridades. Embora não seja uma regra, em geral são pessoas jovens que estão iniciando seu engajamento na política da terra indígena. Há casos, como de Ernesto Francisco (família Pereira), por exemplo, que contrariam este padrão, uma vez que é um homem de meia idade com vasta experiência em várias outras posições de liderança, pois foi cacique em três oportunidades nos últimos dez anos.

Os chefes de polícia, que são dois, são a interlocução entre as lideranças policiais e os caciques, coordenando a ação dos primeiros de acordo com as penas estabelecidas pelos segundos. São homens de confiança dos caciques e que escolhem a composição das lideranças policiais. Essas autoridades se relacionam com o carcereiro, consolidando o tripé sobre o qual se assentam as autoridades responsáveis pela segurança e punições dentro da terra indígena. A equipe de fiscais possui o papel de mobilizar e organizar o trabalho coletivo. São autoridades que viabilizam a realização dos mutirões de limpeza e de agricultura, que zelam pelas estradas, maquinários e edificações do espaço público Kaingang⁵³. Os fiscais pertencem a uma categoria que não pune ou aconselha, mas que deve exercer uma proatividade exemplar. Dentre as autoridades Kaingang, estão aqueles com ação mais direta sobre as atividades cotidianas que envolvem os espaços extra familiares. Posição de respeito que é exercida através de um coletivo hierarquicamente estabelecido, conforme Figura 35.

Os dois conselheiros, por sua vez, constituem uma instância moral de grande importância. São pessoas com mais de cinquenta anos de idade, com vasto parentesco e prestígio dentro da terra indígena, são reconhecidos como pessoas com vastos conhecimentos. Estas autoridades morais são solicitadas quando há conflitos de menor gravidade que não exigem a interferência das equipes de segurança e também no momento de soltura de pessoas que foram encarceradas. Também atuam como conselheiros das próprias autoridades indígenas e orientam jovens recém-casados, muitas vezes se tornando padrinhos. No caso dos matrimônios, há também a figura das conselheiras – madrinhas. É uma posição de

⁵³ Sobre a noção de espaço público entre os Kaingang, Fernandes (2006) dedicou uma importante reflexão a partir do faccionalismo político. Mais que um espaço neutro é o espaço de intersecção entre diferentes grupos.

autoridade com maior perenidade, não estando necessariamente vinculada ou subordinada à gestão do cacique ou à dinâmica de eleições⁵⁴. Ramos (2008) contrasta a posição de conselheiros com aquela ocupada pelos policiais:

Quem realiza o *vénh juvên* é pessoa tida como sabia e conhecedora da tradição e, portanto, respeitada pela coletividade mais ampla, pois a estes os Kaingang se referem como *kanhró* (inteligente e conhecedor dos costumes antigos). Geralmente esta é tarefa desempenhada pelos homens mais velhos e experientes que, em termos de status, situam-se estruturalmente no extremo oposto aos dos policiais indígenas, compostas por jovens e fortes Kaingang, mas pouco experientes na vida pública. Para ser conselheiro, afirmam os Kaingang, a pessoa ou liderança deve “dar o exemplo”, ou seja, deve ter um comportamento moralmente exemplar. (p. 179)

É possível estabelecer analogias entre os conselheiros e caciques, no entanto, os primeiros têm mais tempo, podem refletir mais detidamente e suas palavras não constituem necessariamente um direcionamento prático imediato. É uma posição mais reflexiva dentro do sistema, pois “aqueles que vão à frente” do grupo de autoridades são o cacique e o vice-cacique. Articulação e mediação são qualidades exigidas das pessoas que ocupam essas posições. Precisam estar à frente do grupo de lideranças para que tenham a legitimidade necessária para agirem entre as diversas casas e entre a política interna da TI e os *fóg*. Reproduzo algumas anotações de 2013 que podem contribuir para que o leitor visualize minimamente esta dinâmica de lideranças e suas atribuições:

Os comentários eram sobre a chuva dos dias anteriores, a estiagem deste ano foi grande. Mas agora é hora de plantar. A terra está úmida, mas com o sol forte que fez ontem se pode iniciar o gradeamento da terra. As sementes já estão no barracão. Florides aguarda o fiscal Luiz com a chave, há uma pequena movimentação no centro da aldeia. Conversas, risos e paieiros acesos. Floriano desponta na paisagem, está vindo tocando o Massey Fergusson da Associação, é o tratorista principal. O pneu da grade aradora amanheceu murcho, deve ter sido alguma criança que brincou aqui. Floriano: “Alguém precisa chamar o borracheiro, não conseguimos retirá-lo. Pela área de quem devemos começar? Onde está o cacique?”.

⁵⁴ Enquanto escrevo este tópico (fevereiro de 2018), Elizeu e Abílio estão à frente da TI na condição de uma espécie de governo de transição. Dinte do vácuo criado com a recente deposição do cacique Ernesto, acusado de adultérios, os conselheiros foram escolhidos para liderar a TI até a realização de novas eleições.

Luiz: “Foi à Telêmaco Borba em busca de *parceira* da Klabin para as festas da próxima semana (a empresa está fazendo estudo na aldeia, pois precisa de licença para a próxima fábrica). A Funai quer tudo em projeto, mas queremos negociar diretamente. Ofereceram curso para trinta índios, que é para trabalhar na fábrica, mas precisamos do vestiário do campo, precisamos negociar. Pessoal de Furnas está com medo de vir fazer reunião aqui na aldeia”.

O vice-cacique está voltando de Apucarantina onde foi convidar os parentes da *Goj Kupreg*. Os fiscais e outras lideranças trabalham no mato preparando os espetos do churrasco. Serão duas novilhas e não mais do que uma tonelada de suínos “em pé”.

A L200 do cacique de Mococa estaciona no posto de saúde com uma paciente da aldeia. Precisam falar com o enfermeiro. Ela não passou bem na noite anterior e decidiram não aguardar o turno da Sesai na aldeia. Toninho, o cacique, deixa o desafio para o torneio de futebol do próximo domingo, pede para avisar o time da Missão também, será em Natingui, valendo uma vaca gorda para o primeiro lugar. Um dos times masculinos de Mococa venceu dois dos últimos quatro torneios, estão fortes, os brancos do Lajeado Bonito estão treinando muito. Mococa acaba de confirmar presença na festa de Queimadas. O feijão está sendo plantado com matraca pelos ajudatórios de famílias que gostam do plantio no cedo. Várias estão acampadas próximas às roças. Há fogo sempre aceso. A lista do fiscal tem mais de 130 nomes de adultos. O plantio da mandioca também será manual, mas no sistema coletivo. Discutem como será a divisão da colheita, pensam em fazer um fundo e pagar via diárias.

O cacique Vegman retorna e tudo certo com as parcerias para a festa. Sim ele conhece “o caminho das pacas”. Provérbio Kaingang. A camionete da Associação e o carro do cacique logo ficam cheios e seguem para o Barra Grande, vão pescar um pouco, afinal já é tarde e o tempo está bom pra cascudo. (anotações pessoais)

Polivalência, persuasão e proatividade do chefe Kaingang. Administrador, juiz penal, negociador, a posição exige também algum conhecimento agrícola e de seus insumos e maquinários, além de clareza sobre as relações de força entre os diversos grupos da Terra Indígena. Saber falar, mas saber ouvir, ser propositivo, mas não avançar sobre o espaço alheio. O chefe Kaingang transita entre alguns extremos: há aqueles que exercem uma liderança forte, são reconhecidamente ativos, organizam e disciplinam as ações da comunidade e impõem ao lado de suas lideranças aplicações rígidas das leis. Essas figuras tendem a exercer liderança por longos períodos e se movem em direção a um pólo autoritário. Se reconhece, por exemplo, que no tempo do Héj Héj as coisas funcionavam bem, “mas ele judiava muito do povo”, prendia, mandava bater e obrigava a trabalhar. Lideranças com este perfil foram mais comuns quando a influência do SPI e Funai era mais incisiva na

organização sociopolítica das terras indígenas. Há um “devir coronel” na chefia Kaingang. Fala e faz muito bem, mas não ouve e não media adequadamente.

Outro extremo é o cacique com perfil mais apaziguador, muito atento às demandas de suas lideranças e das diversas famílias. Evita que os conflitos e as facções se constituam buscando o diálogo com as partes, compondo o grupo de lideranças de modo a abarcar o maior número de pessoas. Evita também se posicionar de forma dura. Brincávamos em campo que este perfil é o de lideranças que atuam como uma válvula de panela de pressão, pois são capazes de evitar que os conflitos eclodam, mas não conseguem direcionar as ações. Suas decisões são efêmeras.

Nenhuma liderança pode exercer suas atribuições plenamente se for demaseadamente autoritário ou efêmero, um bom líder para andar na frente (*jo tĩg han*) deve dosar sua ação entre esses pólos. Uma análise sobre o preparo das áreas agrícolas familiares ajuda a compreender este dilema. O cacique precisa orientar os fiscais e tratoristas com relação ao escalonamento das áreas agrícolas que serão gradeadas. A operação agrícola mecanizada é um recurso escasso, são poucos tratores e implementos em cada TI, os custos dessa operação são altos e demandam tempo e dedicação dos tratoristas. Por outro lado, para a família agricultora, contar com este maquinário nas etapas iniciais do cultivo poupa horas de trabalho na enxada, evita custos com a troca de dias ou contratação de diaristas e reduz o tempo necessário ao plantio.

Diante dessas características e da demanda das famílias faz-se necessário criar um ordenamento das áreas familiares a serem atendidas pelo maquinário que é administrado no âmbito coletivo e, portanto, das autoridades indígenas. Estabelecer uma sucessão de áreas agrícolas é estabelecer uma (nem sempre) sutil hierarquia entre as casas. Tal decisão (a ordem do preparo de solo) possui diversas implicações nas relações políticas entre as casas, pois áreas que são preparadas primeiro possibilitam uma maior janela de plantio e o agricultor pode aguardar o melhor momento para cultivar suas sementes, por outro lado atrasos no preparo podem inviabilizar uma lavoura⁵⁵.

⁵⁵ Uma solução bastante criativa foi elaborada pelas lideranças da Terra Indígena Barão de Antonina. Não há terras agricultáveis para todas as famílias agricultoras de modo que designaram uma ampla área coletiva. Todo o preparo do solo é feito através dos recursos coletivos e cada família assume

Casos em que o cacique não está desfrutando de uma base politicamente sólida podem culminar em sua deposição a partir de acusações de favorecimento de um ou outro grupo. Assim, o bom exercício da liderança deve levar em conta todo este ordenamento e suas implicações. Em termos estruturais há paralelos surpreendentes entre a forma da política Kaingang e a forma Timbira. Selecionei algumas passagens de Melatti (1970 e 1978) referentes às posições de autoridade entre os Kraô (grifos meus):

O **chefe de aldeia** ou “capitão” *pa?hi* se ocupa, entre outras atribuições, com as relações externas da aldeia, seja com os civilizados, seja com outras aldeias. Além disso, o “capitão” procura manter a boa ordem dentro de sua aldeia, evitando e apaziguando os conflitos entre seus moradores. Ao interferir nesses conflitos, nem sempre ele pode ser imparcial, uma vez que o “capitão” é normalmente líder da facção mais poderosa da aldeia (1978, p. 75);

Parece que as atribuições do *padré* vão além da direção dos ritos. Antonio Pereira, *padré* da aldeia do Posto, dirigiu-se uma vez à casa de Aloísio para consolá-lo, pois estava triste por causa da morte de seu filho Karete. Aconselhou-o a voltar a participar da vida pública [...] outrora o *padré* também gozava o privilégio de ser sepultado no pátio da aldeia (1978, p. 79);

Não raro o chefe da aldeia tem um auxiliar a que os índios denominam de “**secretário**”. Não conseguimos saber qual o termo em língua indígena que lhe corresponde [...], As atribuições do “secretário” consistem em substituir o chefe durante sua ausência. Assim, quando Pedro *Penõ* certa vez viajou, deixou como “secretário” José Nogueira. Mesmo quando o chefe está presente, o “secretário” pode auxiliá-lo. O próprio chefe da aldeia escolhe seu “secretário”, podendo mesmo escolher mais de um. Parece que **a escolha para “secretário” constitui, por parte do chefe da aldeia, uma maneira de controlar indivíduos que parecem dar mostras de querer usurpar a chefia** (1970, p. 197);

Os “**prefeitos**”, que os craôs também chamam de “governadores”, **dirigem a aldeia aos pares** (1970, p. 200);

Estes “prefeitos” presidem as reuniões matinais, na praça, onde se decide que tarefas serão realizadas durante o dia [...] outra de suas atribuições é a divisão dos animais abatidos em caçadas coletivas, de paparutos rituais e presentes oferecidos aos habitantes da aldeia. Repreendem aqueles que não colaboram nos trabalhos coletivos e não participam dos mutirões nas roças dos companheiros; entretanto,

certa quantidade de linhas onde então realizam os cultivos. O manejo das áreas e combate às pragas é responsabilidade dos agricultores, nos casos em que a produção eventualmente é prejudicada por falta de cuidados, a área passa a ser destinada à outra família.

além do uso da palavra e do incentivo pelo exemplo, indo à frente na realização destas tarefas, os “prefeitos” não dispõem de nenhum outro recurso para coagir os habitantes da aldeia a realizar as tarefas programadas (1978, p. 76);

Tomando por referência as descrições de Melatti, os Kraô distinguem, no mínimo, as funções de *chefe/capitão*, *prefeitos*, *padré* e *secretário*. A equivalência dos primeiros com os caciques Kaingang vai além das atribuições de articulação externa e mediação intraldeã, mas passa também pelo próprio substantivo ‘*pahi*’. São as figuras de decisão.

O *padré* kraô possui correspondências diretas com os conselheiros Kaingang, mas também com as figuras de conselheiros entre os apinayé (Melatti, 1978, p. 80). Seu prestígio e autoridades derivam dos conhecimentos que desenvolvem e da capacidade de transmiti-los em situações específicas, seja no ambiente intra familiar com os conselhos individuais ou no ambiente público na mediação de conflitos faccionais. Embora, como analisado anteriormente, o mundo Kaingang prescindia da formalização e ritualização característica dos Timbira.

O denominado “secretário” possui uma analogia com a posição do vice-cacique na medida em que administra o contexto interaldeão na ausência do chefe da aldeia. É alguém como as mesmas atribuições de um chefe de aldeia, porém um degrau abaixo na hierarquia. A escolha do “secretário” entre os potenciais opositores, como nota Melatti, constitui outra analogia estrutural com a forma Kaingang. Há uma prática em várias Terras Indígenas Kaingang onde o vice-cacique escolhido é o candidato que recebe o segundo maior número de votos na eleição. Na prática isto implica que o vice-cacique é provavelmente o maior opositor do cacique e com ele passa a liderar o grupo de autoridades.

Os *prefeitos* Kraô, por sua vez, são homens de ação com uma notável similaridade com os fiscais Kaingang, na medida em que ambas as funções são destinadas a constituir e organizar coletivos de trabalho cotidianamente. São figuras cuja autoridade, se as tomarmos de maneira isolada das demais, estaria assentada eminentemente na habilidade coesiva. *Fiscais* e *prefeitos* precisam agregar pessoas em prol do coletivo (extra-casa). Em termos mais gerais as analogias são também notáveis: a chefia é exercida em grupo e essas autoridades são constituídas aos

pares em relação assimétrica. Esta estrutura multidualista se faz presente em muitos, senão em todos os povos Jê:

Isõrepré ("Pedra Vermelha") é a denominação xavante para a serra do Roncador e a aldeia ali construída **"tinha dois chefes, um do clã Ô Wawe e outro, do clã Poredzaono**, que combinavam como iam fazer; depois, combinavam só com os velhos e todo mundo já ia decidindo igual". (GIACCARIA; HEIDE, 1972 *apud* LOPES, 1992, p. 366 – grifos meus)

Nimuendajú (1942, p. 18) descreve a seguinte estrutura entre os Xerente: "[...] virtually all offices are dual, i.e., held by one representative of each moiety. Whenever persons appears in pairs, one is *şıptató*, the other *sdakrā*". Para além do multidualismo assimétrico há mais em comum entre os Kaingang, os Timbira, mebêngokre e a'uwe, reproduzindo uma forma sociopolítica e de produção territorial Jê, as dinâmicas faccionais são inerentes ao sistema.

Assim, se por um lado o cacique não se sustenta isolado, ao menos não sem potencializar a tensão opositiva, estando articulado em um regime de lideranças que constituem a autoridade indígena, a "comunidade" Kaingang não produz estabilidade. O movimento faccional é uma potência iminente a que a autoridade (enquanto grupo de lideranças) deve cotidianamente intervir de modo que um determinado conflito doméstico ou entre pequenos grupos não atualize uma tensão faccional que posicionará a própria autoridade como uma das partes do conflito⁵⁶. As penas de expulsão de indivíduos ou grupos operam no limiar dos conflitos localizados, pois são as penalidades máximas do sistema Kaingang, seja para o grupo expulso que seria privado de suas referências sociais, como argumenta Rodrigues (2012, p. 116), seja para a própria liderança que aplica a penalidade, na medida em que o grupo penalizado pode colocar em questionamento a própria autoridade indígena alegando imparcialidade ou apontando seus erros. É uma questão de equilíbrio e adesão, pois uma decisão da liderança pode apaziguar determinada disputa ou inflar ainda mais os ânimos de grupos de oposição.

⁵⁶ No dia 19 de outubro de 2014, na Terra Indígena São Jerônimo, um conflito iniciado durante uma partida de futebol produziu repercussões duradouras em toda estrutura política desta terra indígena. O conflito durante o jogo na realidade foi o estopim de disputas entre dois grupos e as implicações deste fato duraram meses e culminaram na expulsão de várias famílias em 2015. Esta Terra Indígena possui dois caciques e pessoas das etnias Kaingang, Guarani e Xetá.

O conflito faccional, processo de consolidação de dois grupos que em momentos de tensão, se torna explícito e opera princípios dualistas de maior abrangência na socialidade Kaingang. Embora as metades idealmente exogâmicas e patrilineares, nas Terras Indígenas do Norte do Paraná, sejam anônimas (em contraste com as TI's no Rio Grande do Sul e Santa Catarina, que as identificam com Kamé e Kairu), as marcas associadas a esta dualidade e ao pertencimento das metades são presentes (no mínimo) entre os indivíduos com mais de 30 anos de idade. Muitos casamentos seguem esta prescrição exogâmica, na qual há matrimônio entre indivíduos de marca riscada/aberta (*rēnh téy/rēnh ioio* - Kamé) e de marca redonda (*rēnh roro* - Kanhrú).

Para além e aquém desta prescrição matrimonial, o regime de marcas evidencia um modelo dualista assimétrico (cf. supra) que o âmbito da dinâmica política não substancializa, embora igualmente atualize. Tal dualismo é assimétrico na medida em que produz partes sem síntese ou posição neutra. Desta forma, certas concepções gerais sobre as características de cada marca são mantidas e um indivíduo *rēnh ioio* se refere à metade *rēnh roro* enfatizando qualidades positivas reconhecidas da marca aberta e as fraquezas da marca fechada e vice-versa.

Segundo Florides e Luiz Ferreira (2014, comunicação pessoal), ambos *rēnh ioio*, por exemplo, “a onça tem medo do *rēnh ioio*, quando chega fica perto dele, mas não faz nada, mas não tem medo do *rēnh roro* e pega ele”. O *rēnh roro* seria aquele filho de casamento entre casal *rēnh ioio* ou *rēnh kutỹ*. *Rēnh kutỹ*, significa literalmente marca surda, aludindo a uma característica de “brabo” desses, pois não saberiam (da perspectiva *rēnh ioio*) “escutar” e “cooperar” com os outros.

Segundo eles, esta foi uma característica do cacique M. V. que, conforme

Figura 34 (supra), foi o único “cabeça” que não teve vice-cacique nos últimos dez anos. Ernesto não teria ficado muito tempo na liderança por também “ser surdo”, embora tenha ocupado essa posição três vezes no último decênio.

Embora seja um operador classificatório, o regime de marcas parece subordinado a um princípio dualista anterior que o faccionalismo e sua mediação atualizam na guerra e política. Neste sentido, o fato de muitos jovens com menos de trinta (30) anos não se identificarem com as marcas não repercute na dinâmica dualista, sendo a marca o aspecto englobado de um princípio que perpassa o regime

matrimonial, assim como outros aspectos da sociabilidade Kaingang. A chefia dual, desta forma, prolifera no mesmo e único movimento que são multiplicadas as próprias autoridades Kaingang.

Autoridade Kaingang que *deve* ser dual, por ser dual a atualização dos grupos em potenciais conflitos. As posições de cacique e vice, conselheiros, fiscais, policiais têm números pares, salvo quando o “sistema” da liderança fere os princípios da ordem Kaingang, tal como o supracitado relato do conflito e expulsão das lideranças de M. V.. O faccionalismo eclode quando a oposição toma corpo enquanto unidade política autônoma. Torna-se salutar para as autoridades, portanto, que os opositores façam parte do grupo de lideranças. A assimetria entre as autoridades (cacique e vice, 1º e 2º fiscal, 1º e 2º chefe de polícia, etc.) como alternativa à constituição de grupos políticos autônomos. O multidualismo assimétrico como política alternativa à guerra. No próximo tópico analisaremos as implicações desta forma na produção da territorialidade.

2.6 GOJ KUPREG: PRODUÇÃO DE TERRITÓRIO ENTRE A POLÍTICA E AS GUERRAS

Logo que os coroados estabelecem seu alojamento permanente, o cacique principal, ou chefe supremo das tribos subordinadas, indica os lugares que a cada tribo compete ocupar, nas matas de pinheiros. Logo que se estabeleceram em seus alojamentos, as tribos subordinadas mandam, diariamente, uns três ou quatro indivíduos visitar os componentes da tribo do cacique principal. Estes, por sua vez, vão de quando em quando visitar as tribos subordinadas, como prova de harmonia que entre eles reina [...] quando, porém, há motivo de alguma desconfiança ou de insubordinação, o cacique principal proíbe à sua gente a continuação das visitas. Essa interrupção de visitas regulares equivale a uma denúncia de um estado de guerra, para a qual, sem demora, as demais tribos se preparam, por ordem do cacique principal. Os coroados, perspicazes e desconfiados como são, logo reconhecem se a interrupção das visitas é ou não justificada. (MABILDE, 1983, p. 44)

As relações de diplomacia e de assimetria política entre grupos Kaingang na primeira metade do XIX, tais como registradas por Mabilde, constituem evidências importantes da dinâmica sociopolítica em um período que a influência dos aldeamentos era ainda tênue. Não vejo como procedente atribuir a hierarquia entre os líderes como consequência exclusiva das políticas indigenistas. É notável que mesmo em estado de fuga, condição da vida Kaingang nos séculos XVIII e XIX imposta pelo processo de desterritorialização, o padrão de produção territorial tenha se mantido análogo aos registros arqueológicos e etnográficos. Tratamos de formas na longa duração.

Mota (2008, p. 67), ao analisar o processo de desterritorialização Kaingang nos campos de Guarapuava, resgata uma série de documentos históricos sobre a atuação das lideranças indígenas ao longo do XIX. Destaco o quadro elaborado pelo então diretor dos índios da comarca de Guarapuava, Luiz Daniel Cleve:

Figura 36 - Quadro do juiz Luís Daniel Cleve, 1879

CHEFES	Francisco	Tigre Gacon	Bandeira	Paulino	Desconhecido
Residências	Atalaia	Marrecas	Campo Moiron	Therezina	Pai Quere
Caciques Subordinados	Paulino Tigre	Felizardo, José Cafang	Mayor, Gregorio, Henrique		
Número de Índios	40	62	200	200	2000
TOTAL					2502

FONTE: Mota, 2008, p. 87.

Conforme Mabilde (1850 [1983]), para os Kaingang no Rio Grande do Sul, Cleve descreve uma organização sociopolítica dos Kaingang no Paraná assentada em chefes e caciques subordinados, uma produção de territórios, portanto, compatível com o que observamos em todas as terras indígenas Kaingang contemporâneas que possuem mais de uma unidade político-territorial. A partir da demografia apresentada para os grupos assentados nos aldeamentos, observamos que cada líder estava à frente de um número reduzido de pessoas, provavelmente correspondente à casa a que pertencia. Cleve estimava uma população considerável de indígenas não aldeados sobre os quais não possuía informações. De forma análoga, a categoria “tribo” mobilizada por Mabilde corresponde ao conceito de casa, conforme tratamos no tópico 2.1, ou seja, cada uma destas unidades que orbitam o território central é composta por uma família extensa.

Embora entre os séculos XIX e XXI profundas transformações demográficas, territoriais e tecnológicas tenham ocorrido, mais do que uma língua, um sistema sociopolítico atravessou esses séculos de história. A relação assimétrica entre chefes de *emãs* distintos pressupõe um centro territorial e político. Os dados etnográficos que começarei a apresentar descrevem uma disputa acentuada, justamente quando um grupo começou a contestar essa condição, reivindicando autonomia política e territorial ao estabelecer um novo assentamento. Estas disputas começaram em

2011 e permanecem latentes na TI Apucaraninha, parte delas foi objeto de análise de Cimbaluk (2013).

Farei um breve resumo do contexto que antecedeu a criação da aldeia Goj Kupreg. Primeiramente, é importante destacar que Apucaraninha é a maior Terra Indígena da região (5.640 ha) e aquela que possui a maior população (aproximadamente 2.072 pessoas). O histórico das principais lideranças da TI, suas relações de parentesco com outras lideranças e das terras indígenas da região contribuem para a compreensão dos processos e grupos que foram se constituindo nessas disputas.

João Kavágtanh⁵⁷, que foi cacique no período do SPI, foi uma liderança respeitada que conseguiu formar seus filhos na vida política da TI. No final da década de 1970, Elói Pipur assumiu o posto de cacique da TI, sendo sucedido por seu irmão Antônio Vergílio. O cacicado de Antônio foi sucedido pelo de José Bonifácio (cacique) e Lourival de Oliveira (vice-cacique), que lideraram a TI entre 1983 e 1991, nesse período Lourival assumiu o posto de cacique, tendo Geremias Campolim como vice (1991).

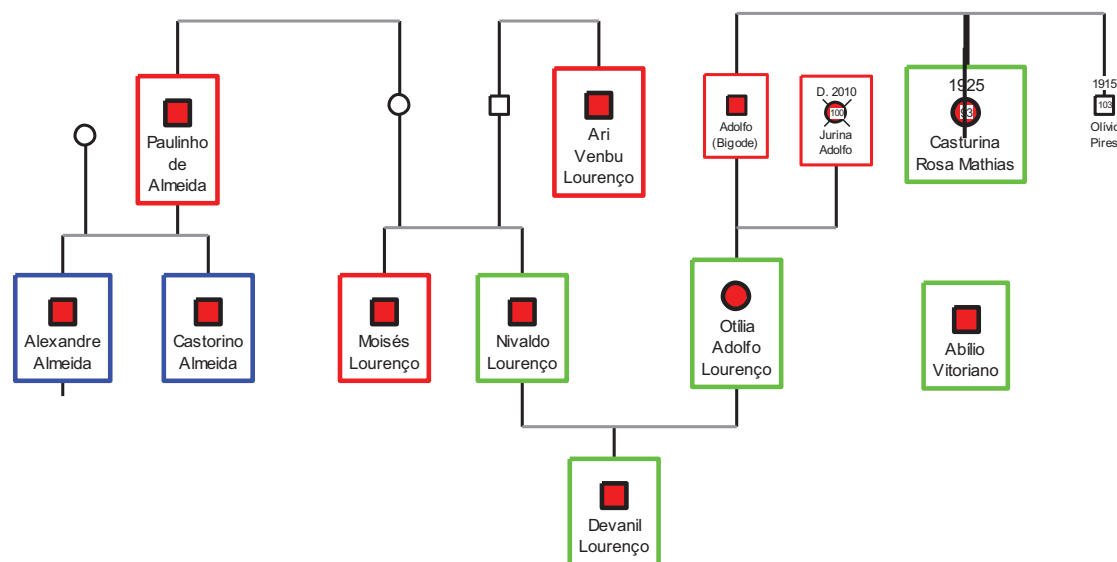
Inicia-se, então, um período de instabilidade política na TI, havendo muitas mudanças no quadro de lideranças que perduraria até 1994. Foram quatro composições distintas: (1) Lourival-Geremias; (2) Ataíde Marcolino-Natalino Jagu; (3) Natalino Jagu-Getúlio Deolindo; (4) Pedro-Getúlio. No ano de 1994 foram eleitos Juscelino Vergílio como cacique e Lasmo Israel como vice, eles permaneceram até as eleições de 2000.

Juscelino é filho e neto de antigos caciques da TI (Antonio Vergilio e João Kavágtanh, respectivamente) e primo de Romão Nivaldo Peho (filho de Elói Pipur) que designou como cacique auxiliar da aldeia Barreiro em 2004 e que mantém essa posição até o momento (2018). Entre 2000 e 2004 a gestão foi de Moisés Lourenço e Paulo Almeida (vice). Conforme pode ser observado na Figura 37, Moisés é irmão de Nivaldo Lourenço da TI Queimadas. Apontei anteriormente que Nivaldo é pai de Devanil (cacique de Queimadas entre 2014 e 2017) e genro de Casturina Mathias. Casturina, por sua vez, é mãe de Abilio Vitoriano, conselheiro dessa TI. Moisés é

⁵⁷ Em conformidade com um costume em várias áreas Kaingang de batizar as escolas com nomes de antigos caciques, João Kavágtanh foi o nome escolhido para a escola da aldeia Sede.

também filho da irmã de Paulo Almeida, pai de Castorino e Alexandre Almeida, lideranças que tem se sucedido no cacicado da TI Barão de Antonina.

Figura 37 - Excerto de geneograma Kaingang. Linhas azuis TI Barão de Antonina, linhas vermelhas TI Apucarantina e linhas verdes TI Queimadas.



FONTE: minha autoria

Após Moisés e Paulo, Juscelino (cacique) assumiu novamente em 2004, mas tendo João Candido como vice. João possui parentesco com os irmãos Hipólito e João Candido, caciques da TI São Jerônimo nas duas últimas gestões até a atualidade. Juscelino permaneceu com João até agosto de 2011, quando houveram novas eleições. Nesta ocasião concorreram Moisés Lourenço e Renato Kriri (vice) e João Cândido (cacique) com Natalino Jagu (vice). Como descrito acima, tanto Moisés quanto Natalino já tinham experiência enquanto caciques, João enquanto vice-cacique e Renato fora presidente e tesoureiro da Associação de Moradores.

Conforme tenho buscado demonstrar, ambos os grupos possuem sólida base política dentro dessa TI e nas TI's da região. João foi apoiado por Juscelino e, supostamente, venceu as eleições, porém o resultado não foi aceito por Moisés sob a alegação de fraude. Até 2010 haviam as aldeias Sede e Barreiro na TI Apucarantina. Nesse ano, Lourival de Oliveira coordenou a retomada de uma área da fazenda Tamarana, que faz divisa com a Terra Indígena. Lourival e seu grupo pleiteiam essa área com a alegação de que foi usurpada dos indígenas. A área oficial

da TI Apucarantina é de seis mil e trezentos (6.300) hectares, no entanto, as medições indicam uma área efetiva de cinco mil seicentos e quarenta (5.640) hectares. Lourival, embora exerça a liderança da aldeia Serrinha, é considerado um “cacique auxiliar” da Sede.

Com a disputa relativa ao resultado das eleições de 2011, um segundo grupo com cerca de oitenta (80) famílias (aproximadamente duzentas e cinquenta [250] pessoas), liderado por Moisés, decidiu também abandonar a Sede, suas residências, roças e outros bens e iniciar uma nova aldeia em um antigo local. Este movimento político fundou a aldeia Goj Kupreg (Água Branca) na localidade conhecida como Toldo Velho, dentro dos limites da TI. A área em que estas famílias estabeleceram a nova aldeia está entre um dos pontos mais altos da Terra Indígena, é uma área de nascentes formada por um platô rodeado de mata. Já fora habitado antigamente e é onde se localiza o cemitério do Toldo. Muitos afirmavam que essa busca por um espaço distante da Sede era uma busca por viver em maior conformidade com o sistema dos antigos. Esta tradicionalidade pretendida refletia na própria distribuição das residências, que foram sendo edificadas de modo a assegurar espaço para cultivos agrícolas. O padrão da Sede é o de residências próximas umas às outras e distribuídas em ruas lineares, próximas do modelo urbano.

Com o passar dos anos (já são mais de sete anos desde o início deste *emã*) observa-se que os núcleos residenciais pioneiros foram se adensando, diminuindo gradativamente os espaços. De forma geral a área total de ocupação do *emã* não se alterou, pois são poucos núcleos que se estabeleceram fora do espaço estabelecido no seu primeiro movimento de criação. A tendência deste padrão, se não houverem cisões significativas, é de se adensar tal como a Sede.

Em contraste com a criação da Serrinha, em Goj Kupreg a posição das lideranças foi a de reivindicar plena autonomia político-territorial com relação à Sede. Moisés não se posicionava perante as autoridades indígenas e não-indígenas como um cacique auxiliar, mas simplesmente como cacique de Goj Kupreg. A facção se impõe quando finda a assimetria.

Ao não reconhecer o cacique da Sede, o grupo de Goj Kuprig ocupou com guerra o espaço da política. Se Goj Kupreg não mais reconhecia a Sede enquanto centro político-territorial, a Sede não reconhecia Goj Kuprig como aldeia autônoma. Uma série de disputas em torno de recursos destinados à Terra Indígena passou a

ser travada. A “política interna” mobilizava quem quer que estabelecesse alguma espécie de ação na Terra Indígena. Na condição de coordenador de um projeto que estava sendo executado na Terra Indígena, fui convidado a participar de uma conversa no escritório da Associação na aldeia Sede. Haveria uma reunião decisiva para o projeto que envolvia representantes da Funai, da equipe técnica executora do projeto e do empreendedor. O tema da reunião geral era a entrega dos veículos que haviam sido adquiridos no âmbito do projeto, três no total. O tema da conversa prévia para a qual fui intimado era a distribuição destes veículos entre as aldeias.

As lideranças da Sede não admitiriam de forma alguma que um dos veículos fosse entregue à Goj Kupreg, o argumento central era que haveria maior controle sobre os veículos caso permanecem na aldeia Sede. Conforme posicionamento dessas autoridades, o projeto não poderia legitimar o pretense cacique entregando a ele um veículo, afinal “fomos nós que lutamos tanto tempo” para assegurar essas ações. Os caciques auxiliares da Serrinha e Barreiro estavam de acordo com a entrega dos veículos para a Associação, de modo que a Sede mantinha uma base politicamente sólida. A disputa pelos veículos perdurou ao longo do ano de 2012.

Moisés frequentemente redigia cartas para as mais variadas instituições⁵⁸ solicitando mediação com relação a distribuição de recursos da TI. O grande impasse para as autoridades da Sede não era os veículos em si, mas a impossibilidade de simplesmente ceder ao pleito de Goj Kupreg e assim legitimar sua posição enquanto território politicamente autônomo. A questão era puramente política, relacional. Fizessem isso, simplesmente entregar o veículo, mostrariam fragilidade perante as demais famílias da Terra Indígena, muitas das quais oscilavam entre os diferentes lados da disputa. A resolução deste ponto da disputa foi um acordo sutil e informal entre a equipe do projeto e as autoridades da Sede onde foi constituído um argumento que o veículo seria destinado à Goj Kupreg à revelia da Sede, por força das instituições externas. Vitória de Goj Kupreg sem derrota da Sede.

Um dos marcos na afirmação da autonomia política e territorial da Goj Kupreg era a realização das festividades. Abro um parênteses, pois a absoluta centralidade dessas festas para os Kaingang deve ser melhor esclarecida.

⁵⁸ Coordenação Técnica da Funai de Londrina, Coordenação Geral de Licenciamento Ambiental da Funai Brasília, Ministério Público Federal, Copel e Consórcio Cruzeiro do Sul.

Para a realização das festas Kaingang o grupo de lideranças precisa de muita articulação entre as aldeias de sua Terra Indígena e com as comunidades e instituições do entorno, sejam comerciantes, produtores agropecuários, força policial, prefeitos, vereadores, entre outros. São festas que mobilizam grande parte dos indígenas residentes e atraem parentes de outras áreas e muitos *fóg*, esses, sobretudo, nos rodeios e bailes. Arrecadar os recursos necessários é uma atribuição dos caciques e suas lideranças, que empenham muitos esforços, tempo e viagens para viabilizar o financiamento dos custos, contratar os grupos que alegram os bailes, as estruturas de rodeio, às vezes o parque de diversões, todas as toneladas de carne suína e bovina para os churrascos.

Figura 38 - Cartaz da festa de 2010 da Terra Indígena Mococa.



É preciso uma grande mobilização das famílias das aldeias, seja nos mutirões de limpeza e pintura, na construção das estruturas para comercialização de

bebidas ou preparo de estacionamento, dentre vários outros afazeres. São meses de preparação e lideranças que não possuem sustentação das casas e articulação com os poderes regionais não são capazes de realizar festas como essas. O fazer festa é uma demonstração de força política do grupo de lideranças. A memória sobre o tempo de um cacique é construída muito em torno das festas que foram realizadas durante seu mandato. Tive a oportunidade de participar destas festividades em quatro das cinco Terras Indígenas Kaingang na bacia do Tibagi (e nas aldeias Ñandeva da bacia dos Cinzas), em alguns locais mais de uma vez. O script é sempre o mesmo:

- 1) 1º dia: é destinado à comunidade que realiza a festa e aos convidados de outras áreas que pernoitam nas casas de seus familiares. É quando se iniciam os torneios de futebol. Nas festas maiores é também quando começa o rodeio e eventualmente os bailes noturnos.
- 2) 2º dia: seguem os jogos de futebol com os times masculinos e femininos. Sempre que presenciei esses torneios nas Terras Indígenas, eram exclusivamente os times Kaingang, embora ao longo do ano seja comum que os times indígenas participem dos jogos nos campeonatos municipais e regionais.
- 3) O segundo dia da festa sempre tem o rodeio com arena armada dentro da TI e operado por empresas profissionais que trazem as montarias e peões, locutores e equipe de apoio. Esta atividade costuma ser um importante chamariz para a população regional, conforme exemplifica a Figura 38. De fato, estas festas atraem um público considerável, exigindo uma logística de segurança, estacionamentos e alimentação.
- 4) Após a realização do rodeio se iniciam os bailes com os grupos contratados. Sempre que os presenciei foram realizados por grupos gauchescos, sendo a gaita um

elemento fundamental. Os salões lotam e a euforia é geral.

- 5) 3º dia: é destinado novamente aos indígenas residentes e visitantes e alguns *fóg* mais próximos. Dia do churrasco. Refrigerante, pães e muita carne assada na lenha são servidos. Não é um momento aberto como são os rodeios e bailes, mas a todos os presentes são ofertados espetos de carne em grande quantidade.

As festas são momentos de muita fartura para todos. Os caciques se orgulham ao dizer que, em contraste com as festas dos *fóg*, nas aldeias nada é cobrado, nem rodeio, nem baile, tampouco churrasco. Há orgulho em afirmar que os custos são “por conta da comunidade”, ou seja, da capacidade de articulação de suas lideranças. As festas Kaingang nunca pretendem arrecadar dinheiro, mas sim, como um potlatch com estilo gauchesco, o consumo de todos é o prestígio dos que oferecem. Saber fazer festa é saber fazer boa política.

Encerro o parênteses para retomar o tema da cisão na Terra Indígena Apucaraniha. A disputa pelos veículos foi apenas um primeiro round. Em 2013 houveram confrontos físicos e uma tentativa de incendiar o escritório da Associação. Em 2014 fiz as seguintes anotações⁵⁹:

A tranquilidade aparente que estava vigorando no Apucaraniha desde o último ataque ao escritório parece ter chego ao fim. A eleição para cacique na aldeia Sede está se aproximando e com ela há um recrudescimento das posições em disputa. Entre Sede e Goj Kupreg as divergências são sucessivas (caminhonete, motocicleta, plantios agrícolas, etc.). Na reunião realizada hoje com Moisés e lideranças fomos surpreendidos com sua decisão de impedir que o trator 292 saia de Goj Kupreg para preparar as áreas na Sede. Estão cientes de que sem o trator fica impossível realizar as ações de correção de solo e plantio. Informamos as lideranças da Sede que, por sua vez, deixaram evidenciar que esta decisão culminará em conflitos mais acalorados (Tamarana, Julho de 2014).

Diante dos sucessivos impasses, gradativamente as autoridades da Sede passaram a estabelecer estratégias para inviabilizar essa oposição. Assim, o

⁵⁹ Em parte, estes registros foram reproduzidos nos relatórios sobre o andamento do projeto.

segundo semestre de 2014 foi de grandes articulações das autoridades da Sede com moradores de Goj Kupreg com lideranças de outras terras indígenas da região e com representantes do Conselho Indígena⁶⁰. Em 9 de janeiro de 2015 o então vice-cacique de Goj Kupreg, Adevanir Pereira, decide se afastar do grupo de lideranças e Moisés Lourenço⁶¹ e, ato contínuo, o “cacique titular” da Sede o nomeia “cacique auxiliar”.

Para a Sede esse movimento reestabeleceria a assimetria inerente à política, findando a disputa faccional. Mas não era essa a pretensão de Moisés, obviamente. Inaugura-se então um período de fortes disputas no interior de Goj Kupreg. Agora há dois caciques na mesma aldeia, dois grupos de liderança e diferentes solidariedades políticas. Considerando a iminência de conflitos graves, o Conselho Indígena é acionado para mediar a situação. No dia 15 de janeiro de 2015 realiza uma reunião na aldeia Sede de Apucaraninha onde é formalizada a decisão de afastar Moisés da liderança da aldeia até a realização de eleições previstas para 29 de setembro de 2015. Deste modo, Adevanir e Rivaél Marcondes assumiriam o cacicado auxiliar. Este mesmo Conselho havia reconhecido a legitimidade de Moisés enquanto cacique em 2011.

No entanto, Moisés e suas lideranças não reconheceram esta formalização, alegando parcialidade do Conselho. Vale registrar que o presidente do Conselho neste período era Juscélio, Ñandeva da TI Laranjinha, e seu vice Juscelino que, como vimos, estava entre as principais autoridades do grupo da Sede. Volto às anotações no calor do momento:

Adevanir e Moisés se definem como cacique e ambos organizaram mutirão entre as famílias para colheita do feijão coletivo. No momento de bater e secar a colheita houve confusão sobre quem havia colhido aquela parcela. As áreas de plantio de itens comercializáveis estão estagnadas, pois não há definição sobre como ou quem poderia gerir o dinheiro que viria da venda. A próxima safra pode ser prejudicada pois há disputas sobre o uso do trator (TI Apucaraninha, janeiro de 2015).

⁶⁰ A seguir apresentarei maiores detalhes sobre o Conselho Indígena, sua composição e atribuições.

⁶¹ Como Moisés liderou a criação da aldeia e em Apucaraninha vigora um ideal de gestão de quatro anos, a primeira eleição de Goj Kupreg estava prevista para ocorrer em setembro de 2015. A eleição da Sede estava prevista para maio do mesmo ano.

Constantemente Moisés acionava as autoridades fora da Terra Indígena em busca de apoio, no entanto, a divisão interna se manteve nessa aldeia. Paralelamente, três diferentes grupos (Natalino, então vice-cacique de João Candido, Rubens Almeida liderando o grupo de oposição e com o apoio da família Kuitá e Lourival, “cacique auxiliar” da Serrinha) disputavam a eleição.

As semanas que antecederam a eleição foram tranquilas, com os candidatos apresentando suas propostas. Natalino Jagu venceu a eleição, Antônio Pãr Vitoriano⁶² assumiu como vice-cacique. O grupo do Moisés criara a expectativa de que o impasse de Goj Kupreg seria resolvido com a realização de uma nova eleição agendada para setembro. No transcorrer de 2015, no entanto, inúmeros conflitos ocorreram entre as partes, o Conselho Indígena permaneceu mediando a questão. Em 25 de setembro de 2015 deliberou-se, em reunião com caciques das Terras Indígenas Mococa, Barão de Antonina, São Jerônimo, Pinhalzinho, Laranjinha e Ywy Porã, que não haveria eleições em Gój Kupreg e, portanto, Natalino Jagu seria o único cacique da Terra Indígena, de forma que as demais aldeias teriam representantes indicados por ele. Reproduzo um trecho do documento:

Ao cumprimenta-lo cordialmente à vossa senhoria, venho informa-lo, de que não é reconhecido pelo Conselho Indígena Estadual do Paraná CIEP, Conselho atual, a Aldeia Água Branca como terra indígena por estar situada dentro da terra indígena Apucarantina, aldeia já demarcada [...] sendo que o cacique titular é sr. Natalino e seu vice sr. Antonio. Com vinte e cinco lideranças que ajudam na organização da aldeia, tendo em vista que existe ali Barreiro, pessoas que também saíram da Sede, mas que são subordinadas ao cacique titular da terra indígena Apucarantina. Já por outro lado, o Conselho entende que as pessoas que se deslocaram da Sede onde viviam todos juntos foram morar em outro lugar por conta própria formando ali grupo na mesma terra indígena denominado como **“aldeia Água Branca” não querendo ser subordinado ao cacique titular.** [...] Salientamos ainda que se surgirem grupos políticos dentro das mesmas terras indígenas, desrespeitando as lideranças e seus caciques, sejam eles quais forem, não terão apoio do Conselho, pois só trazem prejuízo para nossa organização, principalmente onde vivem indígenas da mesma etnia. Ficou decidido pelo conselho e lideranças de que a Água Branca ficará subordinada a Sede, sendo 1º representante Adevanir Pereira e seu vice Rivaél Marcolino citado pelo cacique titular Natalino Jagu Marcolino (grifo meu).

⁶² Pãr é oriundo da TI Queimadas onde foi cacique no início dos anos 2000.

A questão foi resolvida no plano formal, o que não significa que os conflitos cessaram no cotidiano da aldeia. Mesmo diante da posição do Conselho, posição essa tornada pública através de ofícios destinados às diversas instituições, o grupo liderado por Moisés realizou a eleição em 29 de setembro de 2015, tal como estava previsto anteriormente. Através desta eleição ele foi reeleito como cacique da aldeia. O grupo ligado a Adevanir boicotou esse pleito baseando-se no posicionamento do Conselho. Para garantir a legitimidade da eleição, Moisés contatou um advogado e protocolou um mandato de segurança contra o presidente do Conselho. O grupo redigiu também uma “Carta Manifesto”, datada de 30 de outubro de 2015, que foi encaminhada para o Ministério Público Federal. Reproduzo um trecho:

O que o Conselho Indígena não está levando em conta é que quando se fala de aldeia Água Branca, não estamos falando de poucas pessoas, mas sim de uma comunidade constituída por várias famílias, que escolheram sair da Sede e viver em outro lugar, pois já não se sentiam mais seguras e devidamente representadas. Logo, sem dúvida alguma, **subordinar-se às lideranças da Sede não é a melhor solução**. Por essas e outras razões que nasceu a Aldeia Água Branca, sendo legítima a luta respeitosa desta comunidade para eleger (com 164 votos) seu próprio cacique e vice cacique (grifo meu).

Como vimos, a grande questão que retorna constantemente, cerne da disputa, era a condição política de Goj Kupreg. Para o sistema Kaingang a coexistência de caciques com a mesma condição de autoridade na mesma Terra Indígena é extremamente problemática. Conforme afirmei anteriormente, a facção se impõe quando finda a assimetria. O desenrolar deste processo, no entanto, culminou em um retorno ao padrão. Não é pouco significativo o fato que o grupo majoritário da Sede possuía neste período (de 2014 a 2017) um representante na condição de vice-presidente do Conselho Indígena. Moisés e seu grupo acabaram sendo vencidos nesta disputa e o “representante da Sede” assumiu com suas lideranças a gestão da aldeia. Após um acidente de carro que envolveu Adevanir, Natalino Jagu indicou Levi como cacique auxiliar. Na última eleição do Conselho, Natalino Jagu, cacique da Sede, foi eleito presidente do CONP, tendo como vice João da Silva, cacique

Kaingang da TI São Jerônimo⁶³. Recordo-me de um comentário de Nelson Vargas, então cacique Guarani da TI São Jerônimo, referente às disputas que vinham ocorrendo: “Você já viu colocar duas onças em uma mesma jaula e isto dar certo?”. Sim, a jaula é a Terra Indígena, limitada em sua área, e os felinos as autoridades maiores⁶⁴.

⁶³ Não detalharei esta questão neste momento, mas vale mencionar que a entrada de João no Conselho possui relação direta com processos de disputas ocorridas em 2014 que envolveram o grupo Kaingang de São Jerônimo o próprio Conselho (quando a gestão era Guarani). Nesta ocasião o grupo de João afrontou deliberadamente o Conselho e o então grupo de lideranças Guarani daquela TI.

⁶⁴ Retomarei o caso de São Jerônimo no tópico 3.7. Não irei analisar este histórico aqui, mas vale situar a fala de Nelson, a TI São Jerônimo possui um contexto étnico e político bastante peculiar, onde há três etnias (Kaingang, Guarani e Xetá) e dois caciques são reconhecidos na mesma Terra Indígena. Spenassatto (2016) traz alguns elementos sobre este contexto político da TI São Jerônimo.

2.7 ALDEIAS DO CENTRO E ALDEIAS QUE ORBITAM: SOBRE PADRÕES TERRITORIAIS KAINGANG

Em Mota (2014, p. 381), encontramos uma análise etno-histórica do relatório produzido pelo capitão José Ozório (vide tópico 2.2) sobre a viagem pelas aldeias Kaingang na região do Tibagi a serviço do SPI. Mota parte de uma fonte primária que nos oferece dados importantes da relação entre padrões demográficos e a localização das aldeias Kaingang.

Conforme a Figura 39, podemos distinguir basicamente dois tipos de aldeias Kaingang⁶⁵ em 1910: aquelas localizadas próximas à foz de afluentes do rio Tibagi (rios Apucarantina, Tigre e Mococa); e as aldeias localizadas nos divisores de água, no alto das principais serras da região (Apucarana, São Jerônimo, Pico Agudo, Cadeado e Pelada). Embora sejam três as aldeias localizadas no vale do rio Tibagi, Ozório fornece dados demográficos sobre apenas duas, Foz do Apucarantina e Barra do Tigre, respectivamente com vinte e uma (21) e dezoito pessoas (18). A aldeia denominada Palmital, localizada próxima à foz do rio Mococa (como visto no tópico 2.2) foi fundada pelo grupo de *iambrés* Gojé e Petky, sendo constituída, portanto, por duas famílias. Em 1903 essa aldeia possuía quarenta (40) habitantes.

Figura 39 - Emãs Kaingang visitados pelo Capitão Ozório em 1910.

Nº	Nome	Localização Aproximada	População
1	Boa vista do Apucarana	Alto da serra do Apucarana	114
2	Foz do Apucarantina	Margem esquerda do Tibagi	21
3	Barra do Tigre	Margem direita do Tibagi	18
4	Toldo da Limeira	Alto da serra de São Jerônimo	118
5	Lambari	Serra do Pico Agudo	97
6	Palmital	Foz do Mococa (margem direita do Tibagi)	40
7	Faxinal do Cambará	Alto da serra do Cadeado	149
8	Faxinalzinho	Alto da serra Pelada	164

FONTE: adaptado de Mota (2014).

⁶⁵ Excluo aqui as informações referentes às aldeias Guarani ou aquelas localizadas nos antigos aldeamentos.

Contrastando com este padrão territorial familiar (são aldeias com uma ou duas casas), as aldeias localizadas no alto das serras possuíam, conforme registro de Ozório, entre noventa e sete (97) e cento e sessenta e quatro habitantes (164). Se considerarmos válida essa distinção entre aldeias do alto e aldeias dos vales, temos, respectivamente, em média cento e vinte e oito (128) habitantes/aldeia e vinte e seis (26) habitantes/aldeia. Esta demografia aldeã informa sobre diferenciações muito caras à morfológica Kaingang, lidos a partir de uma perspectiva etnográfica tais dados evidenciam que o padrão contemporâneo não difere substancialmente daquele observado há mais de cem anos. Ozório não forneceu informações sobre os padrões intercomunitários destes *emãs*, porém o estado atual da etnologia Kaingang permite inferi-los. Há aldeias centrais e aldeias que orbitam.

Mabilde (1983), por sua vez, registra a seguinte distribuição político-territorial de grupos Kaingang do XIX no Rio Grande do Sul:

Os pinheirais em que os selvagens têm seu alojamento são repartidos e divididos em territórios correspondentes, em tamanho, ao número de indivíduos que componham as tribos. Casa tribo subordinada com o seu chefe (cacique subordinado) tem o seu alojamento particular (todos juntos formam o alojamento geral), em território que lhe é indicado pelo cacique principal. Este pequeno alojamento sempre se acha situado sobre um caminhezinho que segue de uma tribo a outra, geralmente passando pelo centro do pinheiral em direção longitudinal à serra sobre a qual se acha o mesmo situado. (p. 126)

A unidade social que Mabilde denomina “tribo” equivale ao uso que temos feito de aldeia ou *emã*. O padrão intercomunitário pressupõe um centro político que confere uma referência territorial a um grupo de aldeias. As aldeias relacionadas na Figura 39, assim, podem ser compreendidas não simplesmente enquanto unidades autônomas, mas constituindo uma territorialidade mais ampla assimetricamente estabelecida. Em outras palavras: as aldeias do baixo gravitam as aldeias das serras.

Figura 40 - Reunião Kaingang, TI Apucarantina 2013.



FONTE: Registro pessoal.

Esta característica do padrão intercomunitário Kaingang, não obstante a drástica redução de seus territórios ao longo dos séculos XIX e XX, mantém seus princípios vigentes. Os territórios que articulavam várias aldeias foram sendo gradativamente fragmentados e reduzidos às atuais terras indígenas. É notável, porém, que reproduzem um padrão de assimetria interaldeã. A unidade territorial interaldeã que outrora fora constituída pelas aldeias centrais se transformou, ao longo do processo de desterritorialização, nas terras indígenas delimitadas que são organizadas com uma aldeia central, denominada Sede. Menor abrangência das unidades territoriais, adensamento demográfico e redução das possibilidades de produção de novos territórios, porém continuidade dos padrões de assentamento interaldeãos. Para compreender a organização política e territorial Kaingang contemporânea, faz-se necessário atentar para esses padrões. Elaborei uma pequena compilação de dados referentes às Terras Indígenas nas principais bacias hidrográficas de ocupação Kaingang. Como pode ser observado na Figura 41, em

todas as Terras Indígenas consultadas onde há mais de uma aldeia existe uma aldeia denominada “Sede”.

Figura 41 - Relação de Terras Indígenas e nome de aldeias Kaingang.

Terra Indígena	Aldeias	Fonte	Bacia
Apucararinha	Sede, Barreiro, Serrinha e Goj Kupreg	primária	Tibagi
Barão de Antonina	Sede e Cedro	primária	Tibagi
Guarita	Sede, Missão Indígena, Katiú Gria, Laranjeiras, Mato Queimado, Linha São Paulo, São João do Irapuá, Bananeiras, Linha Mó, Pau Escrito, Capoeira dos Amaro, Linha Esperança, Três Soitas, ABC e Pedra Lisa	Sangrinso, 2015	Uruguai
Ivaí	Sede, Laranjal e Bela Vista	primária	Ivaí
Mangueirinha	Sede, Paiol Queimado, Fazenda, Palmeirinha, Água Santa e Mato Branco	Mota et al, 2003	Iguaçu
Palmas	Sede, Quatro Alqueires e Vila Nova	Fernandes, 2003	Iguaçu
Rio da Várzea	Sede, Limeira, Jacutinga e Veiga	Gibram, 2016	Uruguai
Rio das Cobras	Sede, Campo do Dia, Taquara, Pinhal, Lebre, Trevo, Papagaio e Vila Nova	Mota et al, 2003	Iguaçu
Queimadas	Sede, Campo e Missão	primária	Tibagi/Ivaí

	Sede, Olaria, Serrano, Cerro Doce, Pinhalzinho, Campos Oliveira, Água Branca, Limeira, Fazenda		
Xapecó	São José, Matão, João Veloso, Paiol de Barro, Barro Preto, Guarani, Baixo Samburá e Manduri	Ercigo, 2014	Chapecó

Há, portanto, uma relação intrínseca entre geografia, demografia e organização política na produção dos territórios Kaingang. As aldeias denominadas “Sede” são demograficamente maiores que as demais aldeias e, via de regra, são aldeias onde estão localizados os centros de saúde, escolas, escritórios de associação e Funai, rádios, e, de modo geral, os principais aparatos públicos e institucionais.

A Sede de uma Terra Indígena é onde também são realizadas as principais festividades do calendário Kaingang. Kimiye Tommasino (1995) apontou para este padrão territorial:

O território Kaingáng, portanto, é vivido e concebido como o conjunto dos subterritórios. Em cada subterritório se distribuíam em várias aldeias, tendo como pontos de referência os rios, as serras, as florestas e os cemitérios, que compunham o espaço produzido histórica e culturalmente. [...] Podemos concluir que os rios que separavam os Kaingáng pesquisados das outras sociedades Kaingáng são os rios Paranapanema, ao norte e rio Ivaí, ao sul. Os vários grupos locais formavam subterritórios interligados pelos afluentes do rio Tibagi. As serras de Apucarana e Agudos e todas as florestas e campos completavam o ecossistema que constituía o território ancestral dos Kaingáng do Tibagi. (p. 78)

Se for levado adiante o entendimento de que os rios separam, que são limites dos antigos territórios, as unidades “Kaingang do Tibagi” ou “Kaingang do Ivaí” precisariam ser analisadas pormenorizadamente. Há uma aparente contradição nesses termos, pois a afirmação dos rios enquanto limites é sucedida pela afirmação da bacia hidrográfica como unidade territorial. Em favor da hipótese de que os rios teriam sido limites para a territorialidade Kaingang, por exemplo, está o fato de que nenhum grupo Kaingang jamais foi registrado à Leste do rio Paraná e nenhum povo da família linguística Jê ao Norte do rio Amazonas.

Os subterritórios, conforme a autora, seriam constituídos por relações interaldeãs estabelecidas entre os principais cursos d'água. Há, assim, os divisores de água, os planaltos, como espaço privilegiado para assentamento dos *emãs* centrais. Os dados disponíveis atualmente, oriundos da arqueologia Jê Meridional e da etno-história, endossam essa hipótese. Os divisores de água eram articuladores político-territoriais, os grandes núcleos residências e cerimoniais Kaingang estavam localizados no alto. Neste sentido, e considerando as características físicas semelhantes dos rios Ivaí e Tibagi, não há quaisquer justificativas para que o primeiro constituísse uma fronteira e o segundo não, conforme propõe Tommasino (1995).

Se as formas socioculturais são indissociáveis dos processos históricos, é preciso considerar que a configuração atual das terras indígenas e padrões intercomunitários regionais é resultado de processos de reterritorialização disputados com as frentes de colonização. A partir dos dados que serão apresentados a seguir, minha hipótese é que se é procedente considerarmos a bacia do Tibagi enquanto unidade territorial Kaingang (cf. Tommasino, 1995), este fato é decorrente da política fundiária do estado e dos sucessivos massacres que os grupos Kaingang sofreram ao longo da primeira metade do século XX. Um processo de transformação na forma de produção de territórios culminou na atual configuração, porém, como veremos a partir dos dados de Queimadas, o padrão entre rios, não foi plenamente abandonado.

2.8 RIO TIBAGI: FRONTEIRAS E ARTICULAÇÕES SOCIOLÓGICAS

O médio e baixo rio Tibagi era, até o século XIX, assim como as porções do médio e baixo Ivaí e Paranapanema (para focarmos apenas no Centro e Norte do Paraná), um divisor sociológico de diferentes etnias Kaingang. Utilizo o conceito de etnia de forma análoga ao empregado para os grupos timbira, conforme vimos no tópico 1.6. Proponho essa categoria em substituição a ideia de subgrupo, pois parece-me mais precisa na designação do padrão territorial Jê. Subgrupos remete antes a grupos familiares basicamente caçadores e coletores, algo em que se transformaram apenas circunstancialmente enquanto traçavam estratégias para não sucumbir diante da intensificação dos massacres. Vários etnônimos foram registrados ao longo do processo de conquista dos territórios das etnias Kaingang. A imprecisão é grande e, creio, ainda há muito a se aprofundar sobre essa questão. Há registros de grupos a partir da denominação de seus chefes, há denominações atribuídas de um grupo a outro, há autodesignações e registros de referências ao sistema de metades e classes como se fossem nomes étnicos. Chagas Lima registrou, por exemplo, o conflito entre os “Camés” e os “Tac-taias” nas proximidades de Guarapuava:

O Capitão Antonio José Pahy, levado deste exemplo, junto com dez índios camés tão bem marchou para o Oriente, na intenção de dar caça á outros índios barbaros, e vender os menores, que colher pudesse/ da boa fé, com que histo fez, não resta a menor dúvida;/ porem foi mal sucedido; porque chegando a hum Alojamento de índios, que se chamão **Tac-taias**, sito nas margens do rio Ytatu, 26 Léguas em distancia da Atalaya, tanto não fes preza alguma, quanto movendo-se por esta causa, entre huns e outros, grande contenda, morrerão nella quatro índios **Camés**, que acompanhavão o capitão Antonio José Pahy, o qual no mesmo conflicto recebendo hum golpe mortal, quando já vinha de retirada para a Atalaya, depois de dous dias de marcha falesceo em caminho. (LIMA, 1821, *apud* FRANCO, 1943, p. 246 - citado em MOTA, 2008, p. 234 – grifo meu).

Lima também registra o ataque, em momentos distintos, dos Dorins e dos Cayeres ao Forte de Atalaya (FRANCO, 1943, *apud* MOTA, 2008) e a presença não hostil do grupo Jacfé. Nimuendaju (1912 [1982]) registra outro etnônimo.

Como toda nação, o grupo **JAKUAE TÉIE** se divide em dois clãs exogâmicos ou grande família: KAUERÚ (KAYNRUKRI de acordo com T.B.) e KABMÉ (KAMÉ de acordo com T.B.) A última denominação, foi mal compreendida por Von Martius e outros que pensavam ser o nome uma horda. Os dois clãs se diferenciam por pintura preta em forma de traço (nos KABMÉ) ou ponto (nos KAUERÚ). (NIMUENDAJU, 1982, p. 44 – grifo meu)

Conforme Nimuendaju, a confusão entre “clãs” e grupos político-territoriais é muito presente nesta bibliografia, por exemplo, Telêmaco Borba:

Os que aldearam no Jatahy chama-se “Kaingangue-pê”, isto é, Kainganges legítimos, verdadeiros; mas entre eles distinguem-se em Camés, Cayurucrês e **Kainganges**. Os que habitam nas imediações de Guarapuava e Palmas chama-se Camés. Os da zona compreendida entre os rios Piquiri e Igassú, **Xocrês**, e os da margem direita do Paranapanema **Nhakfateitei** (BORBA, 1904, p. 54 – grifo meu).

É muito provável que Borba tenha, nesta passagem, tomado indistintamente metades e etnias. Não é difícil imaginar Borba indagando sobre a que “tribo” pertencia seu interlocutor que então falava sobre sua marca correspondente (Kamé ou Kairu). Seu relato sugere também que o Tibagi separava os “Nhakfateitei” (Nyacfateitei de Metraux, 1930) e os “Kaingang”. Conforme registro do irmão de Telêmaco, Nestor Borba, os “Cho rens” não seriam uma autodenominação, mas sim uma designação que o grupo que residia no aldeamento São Pedro de Alcântara utilizava para os “bravos”:

[...] apareceram 22 índios-coroados, que os do Jatahy chamam **cho rens** (homens bravos), os quaes habitam em toda a região entre o Piquiri e o Iguassu, a que denominam Paiqueré. [...] no dia 22 continuamos a subir o Piquiry até a corredeira de Nha Barbara, nome que também demos àquelle lugar. Ahi nos esperavam cento e tantos índios, dos quaes apenas tres tinham estado entre gente civilisada no Jatahy. (BORBA s/d, *apud* MOTA, 2008, p. 105 – grifo meu).

Ao longo da segunda metade do século XIX o etnônimo “Kaingang” passa a designar a macrounidade étnica que até então era vagamente denominada de Coroados. Mota (2004, p. 11) revisa os registros da denominação Kaingang e, embora Borba reivindique para si o primeiro registro da denominação Kaingang, o autor demonstra que houveram antecedentes e o primeiro registro de que se tem

notícia data de 1849, feito por Camilo Lellis da Silva. É relevante que a denominação Kaingang, embora aceita como alcunha geral, é seguida nos registros do XIX por denominações de vários outros grupos, o que fortalece a hipótese de que Kaingang equivale à denominação Timbira ou Kayapó, ou seja, constitui o que denomino macrounidade étnica.

Com a conquista dos campos gerais pelos fazendeiros, já no início do XIX, os diversos grupos Kaingang que sobreviveram precisaram se reterritorializar nas serras e vales à jusante destes rios. A região das nascentes dos rios Tibagi e Ivaí teve de ser abandonada. Neste movimento esses grupos adentravam território de outras etnias Kaingang em processos que geravam novos conflitos.

Como para as etnias Kaingang, o Tibagi constituiu também uma fronteira para a colonização neo-brasileira do Norte do Paraná. Há uma diferença de várias décadas entre o desflorestamento e ocupação agrária das margens direita e esquerda desse rio e isto promoveu diferenças perceptíveis nas atuais terras indígenas. A Colônia Militar do Jataí (margem direita) e o aldeamento São Pedro de Alcântara (margem esquerda) foram fundados em 1855 à beira do Tibagi. Quatro anos depois (1859) chega o primeiro grupo Kaingang. Não obstante o trajeto terrestre entre a Colônia e Castro tenha sido aberto já na década de 1850 (e percorrido a cavalo por Bigg-Wither em 1874) suas condições se mantiveram precárias por décadas, conforme carta de Frei Mariano de Bagnaia (1886, *apud* AMOROSO, 1998):

é indeclinável necessidade tornar efetiva a mais fácil transitabilidade da estrada de Castro até o Jataí pois que é tão péssima [...]. Tornar-se efetiva a distribuição das terras em ambas as margens do Tibagi até sua confluência com o Paranapanema em cuja confluência deveria ser e até necessário colocar-se um núcleo de população de qualquer classe, afim de facilitar a entrada aos laboriosos mineiros e [] que com tanta vantagem povoaram e estão povoando formando arraiais e vilas, os sertões de Goiás, Mato Grosso devastando estas virgens florestas e [] os tesouros que a Providência nelas depositou. (p. 74)

Esta estrada ligava Castro à Colônia de Jataí, seu curso corria exclusivamente pela margem direita do rio Tibagi. Toda a ocupação *fóg* entre o médio e o baixo Tibagi, portanto, ficaria restrita a margem direita desse rio, assegurando, até o início do século XX, vastas áreas de campos e matas aos grupos Kaingang do lado oposto do rio. Em 1859 é instituído o aldeamento indígena de São Jerônimo

(lado direito do Tibagi) administrado pelo Frei Cemitille entre 1867 e 1880 que, a partir de 1875, estabeleceu uma política de loteamento de áreas agricultáveis.

O ano de 1875 foi marcado por um fato importante que sinalizou o início da ocupação das terras da Colônia Indígena de São Jerônimo por populações não indígenas. Em 4/9/1875, o Governo Imperial, pelo aviso da Fazenda, nº 150, autorizou o governo da Província a conceder títulos de arrendamento às famílias não índias residentes no Aldeamento, conforme a solicitação de Frei Luiz de Cemitille (MOTA, 2013, p. 85)

Utilizando o argumento de que o aldeamento estaria abandonado, Cemitille solicita a formalização da presença de quatrocentas (400) famílias não indígenas no aldeamento. A política de aldeamento assentou grupos de Kaingang de várias regiões nas proximidades do rio Tibagi. Em 1900 o Decreto nº 6 cria o Posto Indígena Apucarana e em 1911 é criada a “povoação indígena” em São Jerônimo. Não obstante o assentamento de grupos Kaingang nas áreas e povoações designadas pelo Estado, outros grupos permaneciam rejeitando a “pacificação”. Vários registros atestam que os grupos passavam pelos aldeamentos sem se estabelecer definitivamente. Um exemplo são os registros de Frei Castelnuovo sobre o cacique Arepequembé, que viveu um período no aldeamento de São Jerônimo mas fora assassinado com sua família em uma fazenda localizada na margem esquerda do médio rio Paranapanema (fz do rio Itararé)⁶⁶:

No dia 12 de abril de 1872, conforme relatório do frei Timóteo de Castelnuovo, voltaram de São Paulo cinco índios Coroados chumbados nas costas. O cacique Manoel Arepequembé, sua mulher e uma filha ficaram mortos na fazenda de um tal de João Paiva, na confluência dos rios Itararé e Paranapanema. (MOTA, 2008, p. 278).

Em 1908, Curt Nimuendajú redige um artigo⁶⁷ para o jornal *Deutsch Zeitung*⁶⁸ onde confronta os posicionamentos de Hermann Von Ihering⁶⁹ e Walter Fischer sobre

⁶⁶ Esta localidade é próxima do antigo aldeamento de São João Batista do Rio Verde e das atuais terras indígenas Barão de Antonina II (Barãozinho) e Itaporanga (ambas Nandeva).

⁶⁷ “Mais uma vez a questão indígena”. *Deutsche Zeitung*, nº 20. 13/11/1908. Publicada em *Ver. Tellus*, ano 13, n. 24.2013.

⁶⁸ Periódico editado em Porto Alegre entre 1861 e 1917.

⁶⁹ (1850 – 1930) Médico, naturalista e etnólogo Ihering foi fundador e diretor do Museu Paulista. Publicou a “*A ethnographia do Brasil meridional*” em 1912.

a ação dos bugreiros e demais conflitos com os coroados na “fronteira indígena”. Acusando ambos de defender a aniquilação dos pequenos grupos Kaingang, o jovem Nimuendajú estabelece diretrizes para um contato pacificador, enquanto faz um registro do contexto de extermínio no início do século XX. Os relatos desse artigo se concentram no período entre 1890 e 1908 na região central do estado de São Paulo, entre os rios Paranapanema, Feio e Tietê. Os grupos Kaingang, portanto, pertenciam ao dialeto “São Paulo” dos quais restaram poucas dezenas de pessoas transferidas para as TI’s do Norte do Paraná ou assentados nas TI’s Icatu e Vanuíre. Segundo levantamento de Kimiye Tommasino (1995, p. 120) em 1911, 1913 e 1923 há registros de sucessivas chacinas contra grupos Kaingang não aldeados nas proximidades do rio das Cinzas. O “massacre de Santo Antonio da Platina”, em 1911, foi de grande destaque na imprensa nacional. O jornal O Estado de São Paulo registrara:

É gravíssima a situação dos índios cainguangues que habitam as florestas compreendidas entre os rios Laranjinha e Cinzas. Suas terras passaram a domínio particular, apesar da posse immemorial, como se fossem devolutas. Os felizes proprietários querem a ferro e fogo esbulhar os silvícolas de seus legítimos domínios. (O Estado de São Paulo *apud* TOMMASINO, 1995, p. 124)

Paralelamente aos massacres que se repetiam nos territórios Kaingang entre o Tibagi, o Paranapanema e o Tietê, ao longo das décadas de 1920 e 1930 o SPI instituiu os Postos de Atração Krenau (BARROS, 2003, p. 9) e Pinhalzinho, os quais serviram para aldear os últimos grupos Kaingang que se mantinham nas matas. São realizadas algumas expedições sem sucesso até 1931, quando os funcionários do SPI José Candido Teixeira e João Serrano, patrocinados pela Companhia de Terras do Norte do Paraná e acompanhados das lideranças Kaingang Isaltino Candido, Paulino e Antônio Pedro Juvêncio (TI São Jerônimo) tiveram sucesso no aldeamento do grupo de dezoito (18) homens, vinte e três (23) mulheres e apenas uma criança.

Uma epidemia atinge os Kaingang em 1934, e aqueles que não morreram foram transferidos pelo SPI para a TI Ivaí restando exclusivamente famílias Guarani nestes Postos. A transferência das famílias coincide com a política oficial de desmembramento das áreas indígenas já demarcadas. Em 30 de junho de 1945, através do Decreto-lei 7.692, o governo federal autoriza a doação gratuita ao Estado

do Paraná das terras da fazenda São Jerônimo numa extensão de trinta e três mil e oitocentos (33.800) hectares com a ressalva de que quatro mil, oitocentos e quarenta (4.840) hectares seriam reservados aos índios que ali habitavam. Estes quatro mil, oitocentos e quarenta (4.840) hectares foram divididos em duas áreas descontínuas, das quais originaram as Terras Indígenas de Barão de Antonina e São Jerônimo. O Posto de Apucarana, que havia sido demarcado em 1900 com cinquenta e quatro mil (54.000) hectares, foi reduzido para seis mil, trezentos e noventa e nove (6.399) ha.

A unidade territorial Kaingang entre os rios Tibagi e Paranapanema fora aniquilada definitivamente. Aqueles que não morreram nas chacinas e epidemias foram retirados da região que, até o início do XX, era território dos Nyacfateitei. Recupero a passagem de Metraux (reproduzida no tópico 1.6):

At the beginning of the century, Caingang groups could be found in the vast territory of the State of Parana between the Iguassu and the Paranapanema Rivers, but in recent times they had no settlements near either river, but were fairly numerous along the Tibagy and Piquiry Rivers. The Caingang who lived between the Rio das Cinzas and the Tibagy River called themselves Nyacfateitei; they were separated by the Tibagy River from closely related Indians, who were their bitter enemies. (METRAUX, 1946, p. 446)

Os Nyacfateitei foram extintos enquanto singularidade étnica ao longo das três primeiras décadas do século XX. Na década de 1940, as áreas remanescentes do aldeamento São Jerônimo, na margem direita do Tibagi, foram reduzidas em cerca de 90%. Se Frei Cemitille já preconizava nas décadas 1870 o loteamento do aldeamento São Jerônimo, é entre 1950 e 1970 que a entrada de posseiros no interior das áreas indígenas conhece seu auge. Grande parte dos posseiros foi expulsa na década de 1980⁷⁰, porém estas décadas de convivência, intercassamentos, parcerias e conflitos imprimiram algumas características nos modos de organização das TI's Barão e São Jerônimo. No caso dessa última, deve-se acrescentar ainda a presença significativa de famílias Guarani que permaneceram na região após o fim dos aldeamentos.

Conforme pude registrar em São Jerônimo, algumas famílias Guarani viviam na proximidade do rio Congonhas quando em 1947 o funcionário do SPI Antonio

⁷⁰ Kimiye Tommasino dedicou sua tese de doutoramento ao estudo deste processo de desterritorialização e retomada das terras pelos Kaingang.

Pedro Juvêncio (pai de Luiz Alan Vangfy Juvêncio que é, por sua vez, funcionário da Funai em São Jerônimo), sob ordens do então chefe do posto, Gardino, transportou essas famílias para São Jerônimo. Alcides Vargas e seus cunhados Quintiliano e Konde eram os chefes das famílias extensas que foram deslocadas pela SPI. Konde e seu grupo ficaram pouco tempo acampados em São Jerônimo, logo cruzaram o rio Tibagi e se instalaram na outra margem, cerca de dois anos depois se deslocaram para Barão de Antonina, voltaram para São Jerônimo para em seguida se deslocarem novamente, desta vez para a TI Queimadas.

Segundo Aparecido Vargas (nascido em 1921), filho de Alcides e Paula, tio materno de Nelson Vargas e que esteve entre as pessoas transferidas pela SPI, seu pai tinha adquirido na localidade de Pinheiro Seco (rio Congonhas) uma área de 50 alqueires. O então chefe de posto, Gardino, pouco antes do deslocamento das famílias teria solicitado o documento da terra para “guardá-lo”, desde então estes Guarani desconhecem a situação da área. Deste modo, os territórios Kaingang remanescentes no lado direito do Tibagi se tornaram territórios multiétnicos. A política fundiária do Império (aldeamentos) e da República (Reservas e Terras Indígenas) paralelamente à violência dos bugreiros e a alta mortandade originada das epidemias reconfiguraram as condições de reprodução da morfologia Kaingang.

Houve um colapso de um sistema etnonímico entre os séculos XIX e XX com a reconfiguração dos territórios. O rio Tibagi, que limitava os territórios étnicos, passa a constituir um ponto de articulação pós-aldeamentos. Em favor da hipótese da vigência de um sistema etnonímico regionalmente estabelecido que fora desarticulado através da desterritorialização e depopulação infringida às etnias Kaingang ao longo do XIX e XX, estão as diferenças dialetais e modulações no sistema de metades. Entre os Kaingang do dialeto Paraná, os nomes *kamé* e *kairu* não são, por exemplo, referências utilizadas para designar o sistema de metades. Conforme pode ser observado na Figura 42, não obstante a divisão em metades permear todo o território desta macrounidade étnica, as denominações para as marcas Kaingang são muito variáveis de acordo com a região dos registros. A forma de se referir às marcas (*kamé*, *re téj*, *re ioiô* para riscado – *kairu*, *re ror*, *re kutu*) pode ser uma pista que, junto ao dialeto, contribui para pensar as unidades “étnicas” Kaingang.

Figura 42 - Denominação das marcas Kaingang por região dialetal.

	Região	Autor/ Data	Denominação das marcas	
			Risco	Círculo
1	Rio Grande do Sul	Veiga / 1994	Kamé	Kairu
			Wónhékti	Votor
2	Rio Grande do Sul – Rio da Várzea	Gibram / 2016	Re tej /	Re ror ○
			Kambe kre	Kairu kre
			Inhamgapi	Wókrôn
			Wógprag	Kainhru
3	São Paulo	Mellati / 1977	Venrei'd	Penvi
				Venkrikoará
				lanku
				Votor
4	Paraná	Helm / 1974	Re ioio	Re kutu
			Re teie	Re nevi
			Kamekre	Kairukre
			Fogkru	Jag-pi
5	Paraná	Weisman / 1971	Fógprag	Kainhru
			Jäki	Pävi
			Várenh	Votor
			Väkre-kuvon	
6	Paraná (Palmas)	Baldus / 1937	Aniky //	Votōro ○
			Kamé /	Kadnyerú •
7	Paraná (Ivaí)	Nimuendaju / 1911	Reyóyó /	Rednivi •
	Nimuendaju acrescenta 3 classes (sem ralação com exogamia: Paí, Votóro e Pénye			
			Re ioio //	Re kutu •
8	Paraná (Queimadas)	Góes / 2014		Re roro ○
			Re nimi (sem marca)	
			Re ioio /	Re kutu •
9	Paraná (Apucarantina)	Cimbaluk / 2014		Re doro ○
			Re newy/ re nor	

A aparente contradição que identifiquei em Tommasino (1995) consiste nisto: rios do porte do Iguaçu, Ivaí, Tibagi, Cinzas e Paranapanema constituíram historicamente limites aos territórios étnicos Kaingang, no entanto, a reconfiguração fundiária e demográfica promovida pela colonização foi de tamanho impacto que a própria forma de produção territorial Kaingang passou por transformações. Os rios constituem limites territoriais, porém desde o início do século XX a bacia do Tibagi passou a se constituir, aproximadamente, enquanto uma unidade sociológica Kaingang.

Destaco, por fim, a existência de diferentes escalas destes territórios. Existem (1) os *emãs* subordinados aos (2) centros político-territoriais e opera uma escala mais ampla, de nível regional que articula através da política e da guerra, diferentes centros. A este nível regional correspondiam até o XIX as etnias Kaingang.

Figura 43 - Jango após coleta de material para artesanato. TI Mococa. 2010.



FONTE: Registro pessoal.

2.9 REVERSÃO FIGURA-FUNDO: TERRITÓRIOS REGIONAIS



Vaso de Rubin.

Para se compreender a territorialidade Kaingang no período pré-fazendas é necessário focar a atenção no relevo. Os planaltos são as áreas privilegiadas para estabelecimento dos *emãs*, nessas áreas altas e planas é possível enxergar a grandes distâncias e identificar espacialmente os territórios dos outros grupos. São áreas de nascentes de rios de onde há ampla visão dos vales que os circundam, comumente altos das serras entre setecentos (700) e novecentos (900) metros acima do nível do mar. Lugares de clima ameno, propícios aos bosques de araucária.

Os principais *êre* (campos) Kaingang tradicionais foram estabelecidos em regiões como essas, a TI Barão de Antonina, mesmo após tantas reduções fundiárias, ainda está localizada de modo a ser possível avistar a TI Apucarânia do lado oposto do rio Tibagi. É também no alto que estão assentadas as aldeias desta TI. Margeavam esses núcleos principais de habitação nos campos altos as florestas dos vales onde, recorrentemente, grupos menores estavam localizados.

A hierarquia entre os grupos é, deste modo, passível de ser observada na geografia. É imensurável o impacto que a necessidade de abandono dos nobres campos do primeiro planalto exerceu sobre a morfologia destes povos. A estreita e longa relação dos Kaingang com o lugar, cemitérios, centros rituais, estruturas de

habitação subterrâneas tiveram que ser abandonadas para que as famílias e os grupos preservassem suas vidas. Não bastasse a desterritorialização promovida pelo tropeirismo e pelas fazendas, mesmo após o reconhecimento oficial das “reservas” Kaingang, um novo e duro golpe foi deferido em 1949 com a redução drástica das áreas demarcadas para algo em torno de 10% das áreas originalmente demarcadas.

A partir das pesquisas de Tommasino (1995) e Mota (2008b) as bacias hidrográficas passam a ser identificadas pelos etnólogos enquanto unidades territoriais Kaingang. Entre os méritos destas análises está a percepção pioneira de uma dinâmica político-territorial que opera além e entre as Terras Indígenas demarcadas. Tal perspectiva orienta pesquisas posteriores, como por exemplo a análise de Rosa (2005)⁷¹ e de e Ramos (2008), que analisou o sistema jurídico operante dentro destas áreas e entre elas:

No Tibagi, as relações entre as cinco TIs Kaingang são de tal monta que os fatos e eventos ocorridos em uma determinada TI repercutem nas outras quatro. Ali é como se as cinco TIs da etnia – Apucarana, Mococa, São Jeronimo, Barão de Antonina e Queimadas – espacialmente dispersas, e em alguns aspectos autônomas entre si, compusessem um único território e que as fazendas e cidades existentes entre elas pouco alterassem essa territorialidade (RAMOS, 2008, p. 45).

Reversão figura-fundo, os rios que delimitavam territórios passam a constituir sua unidade. No presente tópico pretendo analisar esta escala de territorialidade regional identificando algumas características dessas terras indígenas e correlacionando-as aos padrões intercomunitários contemporâneos. Iniciarei com uma breve descrição das terras indígenas com foco em seu lugar no contexto regional. Conforme buscarei argumentar, a ideia da bacia hidrográfica enquanto unidade é parcialmente procedente, pois ao mesmo tempo que ilumina uma escala de relações que efetivamente ocorrem para além das terras indígenas, pode induzir o leitor a um entendimento equivocado sobre os limites desta escala. O caso da TI Queimadas, dentro deste contexto, é emblemático.

Foram analisadas diferentes escalas do *socius* Kaingang, partindo do fogo familiar e da *casa* (relações intraldeãs), passamos pelas dinâmicas aldeãs e aos

⁷¹ A análise de Rosa sobre o sistema xamânico, não obstante identifique os rios como fronteiras (2005, p. 112), propõe as bacias hidrográficas enquanto territórios.

padrões intercomunitários internos às terras indígenas (relações interaldeãs) para, finalmente, focar nestas relações entre as terras indígenas que constituem o plano regional (relações intraétnicas). A hipótese é que este plano regional não pode ser considerado uma simples unidade discreta (“bacia do Tibagi”, “bacia do Uruguai”, etc.), cada unidade administrativa que compõe o território⁷² possui uma posição diferencial com relação às demais. Este fato deve ser considerado na constituição de uma imagem ou de categorias para designar esta escala político-territorial.

Dentre as terras indígenas desta região, São Jerônimo e Barão de Antonina constituem o limite Norte do território e dialeto Kaingang⁷³ do Paraná. São atualmente as únicas localizadas no lado direito do Tibagi. Representam, dentro desta região, uma dupla fronteira Kaingang: por um lado com o “sistema dos brancos” e por outro com os territórios majoritariamente Nandeva. Esses se estendem de São Jerônimo às Terras Indígenas da bacia do rio das Cinzas (Laranjinha, Pinhalzinho e Ywy Porã).

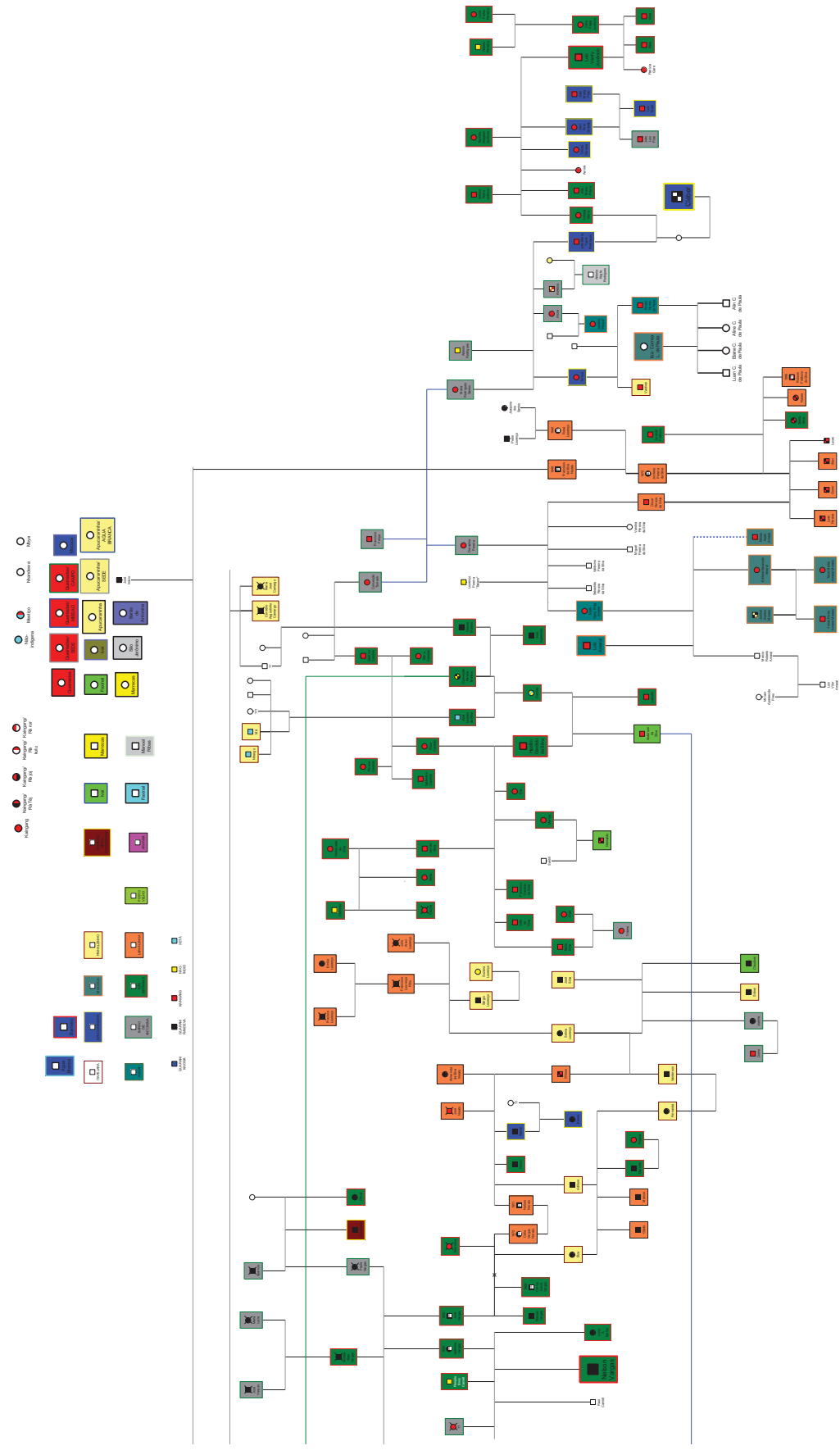
Como se poderá observar no excerto genealógico reproduzido através da Figura 44, organizei as informações por terra indígena habitada no momento da pesquisa e por etnia (autodeclaração). Assim, egos em vermelho representam pessoas Kaingang, em preto Guarani e em amarelo os que se consideram mestiços. Em torno de cada ego as cores identificam o local de moradia.

O excerto ilustra uma realidade etnográfica onde as relações de parentesco interaldeãs são intensas e a presença Guarani (Nandeva) em áreas compartilhadas com os Kaingang está quase completamente restrita à TI São Jerônimo, enquanto, no sentido inverso, há poucos indivíduos Kaingang habitando as terras indígenas Laranjinha, Pinhalzinho e Ywy Porã, consideradas áreas Guarani.

⁷² Retomo aqui a distinção proposta por Gallois (2004) entre Terra Indígena enquanto conceito jurídico-administrativo e território enquanto espaço de vida.

⁷³ Mais ao Norte destas Terras há apenas as TI's Vanuie e Catu nas proximidades do rio Feio, estado de São Paulo, porém não há atualmente quaisquer relações entre essas áreas e as TI's do Paraná. Conforme vimos no capítulo anterior, a ação dos bugreiros foi de tamanha intensidade que os grupos Kaingang que viveram entre o norte do Paraná e a região central de São Paulo foram aniquilados, criando um vazio entre estes territórios.

Figura 44 - Excerto genealogico Kaingang e Nandeva Norte do Paraná



São Jerônimo e Barão de Antonina se posicionam, portanto, enquanto áreas que articulam os Kaingang com os Guarani, com os Xetá e com os *fóg*. Não estou afirmando alguma espécie de fechamento sociológico das demais áreas Kaingang, mas destacando uma característica forte no lado direito do Tibagi, onde as relações interétnicas são constituintes da dinâmica sociológica, ou seja, dão a tônica do cotidiano dessas aldeias.

Estas duas Terras são as únicas das que aqui descrevo, por exemplo, onde a língua Kaingang não é hegemônica enquanto língua materna dos residentes. Na escala interna, a TI Barão de Antonina segue o padrão intercomunitário descrito anteriormente, sendo atualmente constituída pela aldeia Sede, maior aglomerado residencial existente na comunidade, e pelo Cedro, que é habitado majoritariamente por famílias remanescentes da época dos posseiros que foram sendo incorporadas à dinâmica indígena. O número de domicílios em julho de 2010 era de noventa e nove (99) com cento e oito (108 famílias) nucleares, das quais doze (12) eram não indígenas. Algumas famílias habitam área distantes de ambos os núcleos principais. Ao todo são aproximadamente quinhentos e doze (512) habitantes em uma área de três mil e setecentos (3.751) hectares, sendo seus limites constituídos preponderantemente pelo médio rio Tibagi e seus afluentes da margem direita, ribeirão do Pinhal e rio do Tigre.

A inegável influência das famílias remanescentes do período dos posseiros no perfil socioeconômico desta TI pode ser observada na forma de gestão da produção agropecuária, silvicultura e na organização dos funcionários indígenas. Motivo de orgulho para as autoridades indígenas, um zelo relativamente diferenciado com relação aos maquinários agrícolas, aos espaços públicos da Terra Indígena e também com relação à vigilância⁷⁴. A terra indígena Barão de Antonina é reconhecida nas outras aldeias indígenas da região por ser “organizada”. O que, no entanto, é

⁷⁴ Cito algumas características próprias desta TI: É a única TI da região com uma oficina mecânica em pleno funcionamento; os veículos e maquinários são todos lavados após o uso; grande parte, senão a totalidade, das famílias com crianças tem direito a uma cota diária de leite produzido na Terra Indígena; os funcionários e demais lideranças indígenas cumprem horário cotidianamente, se reunindo às 08:00 horas no escritório; há, por exemplo, uma chancela na principal entrada da TI. Após horário determinado pelas lideranças a mesma é fechada e ninguém entra ou sai sem autorização. Por outro lado, há também uma concentração fundiária dentro da TI que recorrentemente é motivo de disputas.

algo paradoxal, pois há um misto de admiração e repulsa, na medida em que essa organização remeteria ao “sistema dos brancos”.

“Sistema dos brancos”, como dizem nas outras áreas, porém são os Kaingang que exercem toda a autoridade. Desde a retomada da terra indígena em 1979, os grupos de lideranças que sucessivamente assumiram a TI são de indígenas. Nos últimos anos o cargo de cacique tem se alternado entre dois irmãos da família Almeida⁷⁵. Barão é, assim, uma síntese original de gestão política Kaingang que incorporou métodos produtivos herdados das famílias de posseiros que permaneceram na TI. Há fortes vínculos sociológicos entre Barão de Antonina, Mococa (por exemplo: famílias Amaral e Batarse), São Jerônimo (família Rodrigues) e Apucarantina (família Almeida e Pirai) e uma aproximação mais recentemente com a TI Ywy Porã dos Nandeva.

A terra indígena São Jerônimo, por sua vez, é constituída por uma população demograficamente expressiva - seicentos e setenta e quatro (674) habitantes -, mas com sérias limitações territoriais: a Terra Indígena foi demarcada com mil, trezentos e trinta e nove (1.339) hectares. A limitação espacial é agravada pelo relevo acidentado da região e pelo perfil hegemônico dos solos (arenoso), não há alternativas para ampliação das áreas de residência e de plantio, o que inviabiliza a constituição de novos núcleos residenciais. Além das famílias que descendem dos posseiros, há a presença de várias etnias indígenas: Kaingang, Guarani Nandeva, Kaiowá (um indivíduo) e Xetá.

Os intercasamentos são muito comuns e politicamente se organizam através de dois grupos de lideranças, de um lado os Kaingang, atualmente (2018) liderados por João Candido da Silva, e com os quais estão alinhadas as famílias Xetá, e de outro os Guarani, cujo cacique é Nelson Vargas. Este contexto de “mistura” e suas implicações na política intraldeã foram analisados por Spenassatto (2016). São Jerônimo constitui assim o único contexto onde coexistem duas estruturas de lideranças em uma mesma aldeia. Em termos regionais é um território de articulação e fronteira entre os Kaingang, os Guaranis e os não índios. Uma transição/articulação entre “sistemas” distintos.

⁷⁵ Há um contexto de sérios conflitos entre estes irmãos desde o primeiro semestre de 2017, algo que envolveu lideranças de outras TI's da região. Em uma tentativa de deposição do então cacique o Cedro foi tomado pelo grupo rival.

As TI's São Jerônimo e Barão de Antonina constituem, portanto, o limite sociológico de um grande território Kaingang. Os vínculos políticos e de casamentos entre essas duas terras e dessas com as TI's Mococa e Apucarantina são expressivos. Neste contexto regional, a Terra Indígena Mococa possui suas especificidades: é a menor em área com oitocentos e quarenta e oito (848) hectares e população de cento e setenta e quatro (174) habitantes. Única das terras Kaingang deste território que está localizada exclusivamente no baixo, aos pés da Serra Grande, próxima à foz do rio Mococa - afluente do lado esquerdo do Tibagi. É constituída por uma única aldeia que reúne todas as casas, com exceção apenas da casa de Salvador Prahm Pereira e Maria Jesuíno Pereira, localizada a uma distância de mil e duzentos (1.200) metros da Sede. Mococa é também a área mais isolada dos centros urbanos distando cerca de sessenta (70) quilômetros do núcleo urbano do município de Ortigueira. Estas características situam Mococa em uma posição algo periférica com relação a este contexto regional Kaingang. Algumas famílias que cumprem pena de transferência são enviadas para Mococa, assim como presenciarei a "reentrada" de famílias expulsas de outras áreas que retornaram ao contexto regional via Mococa. Uma espécie de "sibéria" à la Kaingang. Esta percepção é endossada pela análise de Ramos (2008, p. 70):

Esta TI era representada pelos Kaingang no Tibagi como uma das piores áreas para se viver, pois remetia a ideia de "castigo" na medida em que era para Mococa que eram mandados os Kaingang que recebiam pena de "transferência", imposta pelos chefes de postos não-indios da Funai.

Em termos administrativos Mococa estava vinculada à TI Queimadas e à Funai de Guarapuava até 2005, quando suas lideranças optaram por se vincular à Londrina. De certo modo, deixou de orbitar Queimadas para sofrer maior influência política de Apucarantina. Sociologicamente está diretamente relacionada a ambas as Terras Indígenas e em menor grau também à Barão de Antonina. A partir de 2012, com a implantação de projetos mitigatórios nessa TI e o consequente aumento na entrada de recursos, este quadro aparentemente tem sido alterado e as autoridades de Mococa passam a afirmar mais sua autonomia perante as demais TI's. Em diversas ocasiões, por exemplo, exigiam que a realização de reuniões com os empreendedores ocorresse por terra indígena, contestando aquelas que agregavam

representantes de todas as áreas. Assim, afirmam, há espaço para o debate das questões locais e se evita a centralização que tende a ser exercida pelas áreas consideradas mais fortes politicamente, i.e., Apucarantina e Barão.

A terra indígena de Apucarantina, por sua vez e conforme tópico 2.6, é maior Terra Indígena da região (5.640 ha) e aquela que possui a maior população (aproximadamente 2.072 pessoas). É a área que gere a maior quantidade de recursos monetários e, como dito, possui forte influência política sobre as demais. Os moradores de Apucarantina possuem densas relações de parentesco com as Terras Indígenas de Queimadas, Mococa, Barão de Antonina e São Jerônimo, em menor grau também com as TI's Ivaí e Faxinal (Kaingang) e Laranjinha e Ywy Porã (Ñandeva). Se assumimos a posição de Apucarantina, a ideia da bacia do Tibagi enquanto território faz todo sentido. Na escala da territorialidade regional, como vimos, cada Terra Indígena possui autonomia política, nenhum grupo de lideranças exerce influência direta sobre questões internas de outra Terra Indígena, quando isto ocorre é através da guerra, não da política. Não obstante, o peso das diferentes áreas é desigual quando os assuntos relacionados extrapolam as temáticas de cada terra indígena particular.

As autoridades de Barão nutrem com relação à Apucarantina certa disputa implícita. Pude presenciar comparações e comentários sobre Apucarantina em diversos momentos, mas nunca algo explícito ou agressivo. Barão optou em 2012 por ser atendida pela administração da Funai de Cornélio Procopio em lugar de Londrina. A justificativa das autoridades era que a Funai de “Londrina é de Apucarantina”, ou seja, as lideranças dessa TI exerceriam muita influência nas decisões regionais. Jamais registrei quaisquer posicionamentos de disputa inversos. As lideranças de Apucarantina não parecem nutrir preocupações relativas a essa assimetria regional, afinal ocupam um espaço privilegiado. Ambas as áreas gerem recursos consideráveis oriundos de indenizações e programas ambientais de mitigação mas, da perspectiva dos primeiros, as autoridades de Apucarantina não zelam pela comunidade e seus bens.

Ao fazer referencia a TI Apucarantina, fui interrompida por uma das lideranças locais que me disse que eu estava muito enganada em comparar Barão e Apucarantina, afirmando que, se algo funcionava no Apucarantina, não iria funcionar em Barão. Perguntei o porquê, e

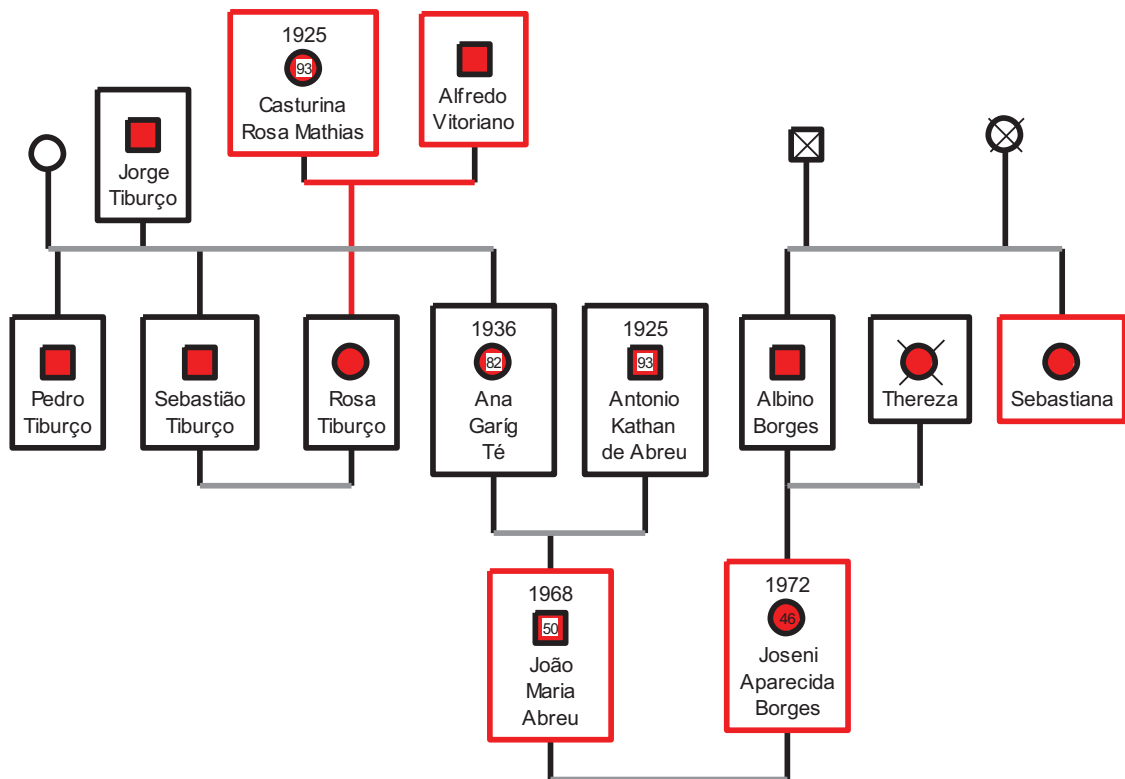
este me respondeu, com o total respaldo dos outros presentes, que os Kaingang do Apucarantina eram muito mais atrasados que eles, pois que aqueles gostavam de fazer as coisas junto, enquanto no Barão todos eram “muito mais espertos” e “mais civilizados” e que, portanto, sabiam gerir a sua própria indenização de forma individualizada ou familiar. Como exemplos de que eram mais preparados e capazes, referenciaram o fato de as pessoas dali falarem melhor o português. (RAMOS, 2008, p. 67)

Por fim, Queimadas é a terceira maior Terra Indígena da região em área com três mil e setenta e sete (3.077) hectares e a segunda em população com setecentos e três (703) habitantes. Em termos sociológicos e políticos Queimadas produz uma articulação entre as áreas da bacia do Tibagi (predominantemente Mococa e Apucarantina) e as áreas do Ivaí (Faxinal, Ivaí e Marrecas), havendo também relações com Rio das Cobras (bacia do Iguaçu) através, sobretudo, de influências da Igreja Cristianismo Decidido. Deste modo, representa para o território regional uma abertura, é antes uma intersecção entre as escalas regionais Kaingang localizadas no norte e centro do Paraná. A localização geográfica nos divisores das bacias do Tibagi e Ivaí possui, assim, uma correspondência sociológica demonstrável através das relações de parentesco inter aldeãos (Figura 45).

Além dos casamentos, da mobilidade entre Queimadas, Ivaí e Faxinal e dos vínculos políticos formalizados, por exemplo, com a participação de Queimadas no Conselho Indígena de Guarapuava, há certa recorrência de conflitos entre essas áreas. Se entre as TI's mencionadas até então os conflitos ocorrem exclusivamente no âmbito da “política interna” de cada área, entre Queimadas, Faxinal e Ivaí as disputas extrapolam estes limites administrativos. Em 2010 um grupo de aproximadamente cem Kaingang de Queimadas e Ivaí atacou a TI Faxinal para destituir o então cacique Pedro Hej Hej Lucas. Tal movimentação teria sido articulada pelo então vice-presidente do Conselho de Guarapuava, D.G. Retanh Pereira Santiago, e foi noticiada no jornal Gazeta do Povo⁷⁶:

⁷⁶ <<http://www.gazetadopovo.com.br/vida-e-cidadania/maringa/acoes-de-cacique-geram-conflito-entre-aldeias-indigenas-da-regiao-central-0gujmfmq72kc9klkc89q1tn4e>>

Figura 45 - Excerto genealogico da TI Queimadas. Linhas pretas representam residentes na TI Ivaí e vermelha na TI Queimadas.



A maioria dos índios que invadiu a aldeia era de ex-moradores de Faxinal de Catanduva, retirados do local por determinação de Luca. Durante o sábado (24), eles informaram a todos que o cacique estava deposto e colocaram outros dois homens da comunidade na liderança. Neste domingo (25), parte dos índios invasores voltou para as localidades de origem, mas outros ainda ficaram no município de Cândido de Abreu para se certificar que o ex-cacique não voltará ao posto. Luca agora encontra-se escondido para escapar de um possível confronto. No momento da chegada da caravana dos índios de Ortigueira e Manoel Ribas à aldeia de Cândido de Abreu, ele estava viajando e desde então não voltou ao local.

Em 2010 o presidente do Conselho Indígena de Guarapuava era S. Z., que residia na TI Queimadas. Conforme vimos no tópico 2.4, Sebastião era, em 2012, presidente da associação indígena de Queimadas e sogro do então cacique M. V.. O conflito de 2012 em Queimadas que destituiu o cacique M.V. culminou também na expulsão de S.Z. Nesta ocasião se mudaram para essa TI moradores oriundos das TI's Ivaí e Faxinal. D.G. esteve presente na TI algumas horas após o conflito

legitimando a escolha do novo cacique enquanto representante do Conselho Indígena de Guarapuava. O grupo de lideranças que assumiu a TI logo após a destituição de Verág tinha como vice M.M., então morador da TI Ivaí. Poucos meses após este conflito, D.G. foi preso pela Polícia Federal (ver tópico 2.4), acusado de destituir caciques das TI's da região central do Estado do Paraná.

Figura 46 - Área e demografia das Terras Indígenas Kaingang do Norte do Paraná.

TERRA INDÍGENA	ÁREA – HECTARES	POPULAÇÃO
Apucarana	5.640	2072
Barão de Antonina	3.751	512
Mococa	859	174
São Jerônimo	1.339	674*
Queimadas	3.077	706
TOTAL	14.666	4.138

FONTE: Sesai 2014 e fontes primárias

*incluindo dados Guarani e Xetá.

Considerando a posição da TI Queimadas com relação aos territórios “Kaingang Paraná” Norte e Central, deslocamos a análise da bacia hidrográfica enquanto unidade territorial para os divisores hidrográficos enquanto articulação sociológica.

Reversão figura-fundo: se da posição de Apucarantina a bacia do Tibagi estabelece o território regional, da de Queimadas o território se desdobra regionalmente entre as bacias do Tibagi e Ivaí. Há áreas centrais, áreas periféricas e áreas de articulação. A equivalência entre território regional e bacia hidrográfica que predomina na etnologia Kaingang não é, portanto, precisa.

Figura 47 - Território Kaingang. Vista da TI Apucarantina a partir da TI Barão de Antonina. No vale, centro da imagem, corre o rio Tibagi.



FONTE: Registro pessoal.

TERRA INDÍGENA	POPULAÇÃO
Ivaí	1510
Faxinal	620
Marrecas	665
Rio das Cobras	2830
Mangueirinha	1650
Palmas	740
TOTAL	8015

Para os Kaingang, território e política são indissociáveis, assim, o conceito de território regional fica bem demonstrado através da atuação dos conselhos dos caciques.

2.10 OS CONSELHOS DE CACIQUES

Endossando a hipótese de um território regional Kaingang que articula politicamente as diversas Terras Indígenas, passamos à análise dos Conselhos Indígenas ou Conselho de Caciques. No Paraná existem dois Conselhos: Conselho Indígena do Norte do Paraná e Conselho Indígena de Guarapuava. O primeiro está articulado às TI's Apucarantina, Mococa, Barão de Antonina, São Jerônimo, Laranjinha, Pinhalzinho e Ywy Porã e o segundo às TI's Queimadas, Ivaí, Faxinal, Marrecas, Mangueirinha, Rio das Cobras, Boa Vista e Rio da Areia.

É significativo que a TI Palmas, embora localizada no Estado do Paraná, esteja vinculada ao Conselho Indígena do Oeste de Santa Catarina junto às TI's Toldo Chimbanguê, Toldo Imbu, Toldo Pinhal, Aldeia Condá, Araça'i, Nonoai, Xapocozinho e Acampamento Alto Pinhal (RICARDO, 2011, p. 742). Analisamos brevemente a atuação do Conselho Indígena do Norte do Paraná (tópico 2.6) a partir de um caso específico referente ao conflito entre as aldeias Sede e Goj Kupreg na TI Apucarantina.

Conforme já visto, essa organização é constituída por um presidente e um vice-presidente que são eleitos pelas autoridades das TI's de sua área de influência. Para Ramos (2008) essa organização estaria mais diretamente vinculada a uma demanda indigenista do que propriamente indígena:

Articulando e unindo politicamente quase todas as TI's situadas no Tibagi – exceto Queimadas, mas incluídas as três TI's Guarani, Laranjinha, Yvypora-Laranjinha e Pinhalzinho –, há o Conselho Indígena do Norte do Paraná. Esses conselhos indígenas foram criados para atender a uma demanda de unicidade das administrações da Funai e do Governo do Estado, sobretudo no sentido de reduzir o número de interlocutores; suas funções, porém, não são muito claras. (p. 50)

Conforme Tommasino (1995, p. 350), a criação desse Conselho aconteceu em 1985. Este período é imediatamente posterior aos principais levantes indígenas por retomadas de terras no Sul do Brasil. Assim, se por um lado atendia a uma demanda indigenista de centralizar o diálogo entre os vários caciques e a Funai, de outro, constitui uma instância que passou a atender as demandas das comunidades Kaingang e Guarani.

Tive oportunidade de participar de algumas reuniões do Conselho entre os anos de 2010 e 2016 e creio que sua atuação possa ser sintetizada em duas linhas gerais: a mediação de conflitos no interior de uma Terra Indígena e a articulação política das TIs em processos que envolvem instituições e empresas externas. Certamente a demanda pelo conselho dos caciques é maior no primeiro caso, para os quais realizam reuniões com os caciques das Terras Indígenas que estão a ele vinculadas para debater os encaminhamentos necessários em cada caso específico. Historicamente o CONP também tem articulado, pontualmente, ações relativas à retomada de terras, desintrusão de posseiros, demandas no âmbito da saúde indígena, acesso ao vestibular, busca por parcerias e projetos com o Governo Estadual.

Diante de uma situação de conflito um cacique não pode simplesmente tomar decisões como a expulsão famílias sem que os demais caciques e lideranças das seis TIs da região se reúnam com o presidente do Conselho e tentem buscar soluções conjuntamente. Isto porque, nos casos em que há violações dos direitos básicos (fechamento do posto de saúde, da escola, risco de morte), pode haver acionamento do Ministério Público pela FUNAI, pelos representantes do Conselho ou pela parte que se sente afetada. Nos casos em que esses direitos são violados, há a possibilidade de o cacique ser processado (por ele ser o representante da TI) e até mesmo ocorrer a prisão dos envolvidos. Deste modo, ainda que essa articulação interaldeã promovida pelo Conselho não evite os conflitos, de certo modo, minimamente, impede que a situação resulte em violência generalizada.

Figura 48- Lista dos presidentes do Conselho Indígena do Norte do Paraná elaborada com colaboração da pesquisadora Letícia Fernandes em fevereiro de 2018

ANO	PRESIDENTE	ETNIA	TI DE ORIGEM	VICE	ETNIA	TI DE ORIGEM
1985-1989	Eusébio Martins	Guarani*	Apucararinha	José Marins	Kaingang	Apucararinha
1989-1993	?	-	-	?	-	-
1993-1996	?	-	-	?	-	-

1996-2000	João Maria Tapixi	Kaingang	Barão de Antonina	Nelson Carapé Vargas	Guarani	São Jerônimo
2000-2002	Nelson Carapé Vargas	Guarani	São Jerônimo	Carlos Mitã Cabreira	Kaiowá	São Jerônimo
2002-2004	Lourival Ren Vaz Oliveira	Kaingang	Apucararinha	Carlos Mitã Cabreira	Kaiowá	São Jerônimo
2004-2006	Antônio Ribeiro	Kaingang	Apucararinha	?	-	-
2006-2008	Lourival Ren Vaz Oliveira	Kaingang	Apucararinha	?	-	-
2008-2009	Ivan Bribis	Kaingang	Apucararinha	?	-	-
2009-2010	Aparecido Marcolino**	Kaingang	Apucararinha	Vitor ?	Kaingang	Apucararinha
2010-2012	Eloy Jacintho	Guarani	Laranjinha	Márcio Lourenço	Guarani	Laranjinha
2012-2014	Márcio Lourenço***	Guarani	Laranjinha	-	-	-
2014-2017	Jucélio Silva	Guarani	Laranjinha	Juscelino Vergílio	Kaingang	Apucararinha
2017	Natalino Jagu Marcolino	Kaingang	Apucararinha	João da Silva	Kaingang	São Jerônimo

*Eusébio Martins era funcionário da Funai.

**Aparecido no mandato do Ivan era secretário, e assumiu o posto de presidente após Ivan deixar o cargo vago.

***Márcio Lourenço concluiu o mandato quando Eloy saiu candidato a vereador. Eloy eleito em 2012 pelo PDT.

Duração do mandato do presidente: 04 anos, escolhido por votação ou acordo.

A primeira gestão do Conselho foi composta por moradores da TI Apucararinha, sendo o presidente um servidor da Funai da etnia Guarani e seu vice um Kaingang. Ainda conforme as descrições de Tommasino (1995), neste contexto de criação do CONP, havia um envolvimento grande de figuras como Mário Jacintho (Ñandeva) da TI Laranjinha, Aparecido Marcolino (Kaingang) da TI Apucararinha e Tapixi (Kaingang) que então era cacique da TI Barão de Antonina. A articulação entre

os Ñandeva e Kaingang no CONP, não obstante as diferenças étnicas e demográficas, vem sendo uma tônica desde sua criação. Em anos recentes houve uma sucessão de gestões capitaneadas por lideranças oriundas das TI's Apucarantina e Laranjinha, o que ilustra algumas características da política regional e da própria história desse Conselho.

A TI Laranjinha possui representantes com atuação constante na CTL de Londrina da Funai desde o início da década de 1980 e também grande afinidade política com um grupo de lideranças de Apucarantina, havendo inclusive algumas relações de cunhadio. Ademais, pude presenciar em algumas reuniões serem delegadas aos Ñandeva a redação de documentos e atas, pois há um reconhecimento de que suas lideranças possuem maiores habilidades com documentos e com os trâmites burocráticos que se comparadas aos líderes Kaingang.

Ao analisarmos as diferentes composições que estiveram à frente do CONP, uma característica geral é que todos os presidentes e vices, quando exerceram sua gestão, estavam vinculados diretamente com o grupo de lideranças majoritário em suas respectivas TI's. Não são eleitas ou indicadas autoridades que não possuam uma sólida base política nas terras indígenas a que pertencem. Eloquente das diferentes posições de cada TI com relação ao território regional é o fato de que TI's como Mococa (Kaingang), Ywy Porã e Pinhalzinho (Ñandeva), jamais tenham ocupado a liderança do CONP, enquanto somente Apucarantina tenha estado à frente desse Conselho em oito das doze gestões sobre as quais consegui informações. Atribuo essa constância à centralidade político-territorial e sociológica da TI Apucarantina em relação à região. Se cada TI é politicamente autônoma dentro de sua jurisdição, entre as diferentes TI's há certas assimetrias.

2.11 CONCLUSÃO

No horizonte cultural Kaingang *ga* (terra) é reconhecida como um lugar onde a vida pode florescer e frutificar. O reconhecimento de que antepassados viveram e morreram em seus espaços é fundamental. A presença desses antepassados - denominados *ká sĩ* (tronco velho) - consolida um sentimento de parentesco com a terra e produz um sentimento de *tár* (força) visualizado nos *goj kujá*, no *fág*, nos *wên kagtá*, que mobiliza toda a energia da sociedade Kaingang para se manter em um determinado território e orienta nossas reivindicações por nossas terras tradicionais, que sublinham o antigo território Kaingang no planalto meridional⁷⁷.

A relação do Kaingang com a terra é de pertencimento, é umbilical. Os dialetos de sua língua são geograficamente localizáveis, pois sua sociologia replica essa filiação a determinado local. Os sobrenomes são localizáveis: pertencimento ligado **àquela** terra, **àquele** local onde está enterrado o umbigo⁷⁸ **de meus pais, de meus avós, de meus filhos**. A terra é origem e destino do Kaingang, nela são gerados os irmãos do tempo mítico⁷⁹ e para a terra vão seus mortos, habitantes do subterrâneo, do *numbê*⁸⁰.

Ao longo do presente capítulo várias características da forma como os Kaingang constituem e concebem seu território foram analisadas. As análises e dados fornecidos pela etnografia, etno-história e arqueologia alimentam a tentativa de constuir um modelo dessa territorialidade, um modelo dessa morfológica. Sintetizo os principais argumentos que fundamentam as hipóteses propostas no presente capítulo:

⁷⁷ Esta citação foi extraída da carta denominada "O grito da Floresta". Se trata de um manifesto redigido pelo Kaingang durante o encontro homônimo realizado em outubro de 2014 e organizado pelo Conselho Estadual dos Povos Indígenas – Rio Grande do Sul.

⁷⁸ É recorrente entre os Kaingang a prática de enterrar o cordão umbilical do recém-nascido, por exemplo, próximo ao mourão de uma cerca para que a criança cresça com disposição ao trabalho ou enterrar próximo a um pé de cedro para que tenha saúde. O local de enterramento do cordão umbilical é também considerado um importante símbolo da relação daquela criança com aquele lugar, sua terra de origem. Assim, muitos conhecem os locais onde estão os umbigos de seus ancestrais e de seus descendentes.

⁷⁹ Conforme a mitologia Kaingang os demiurgos pioneiros que dão origem à humanidade vêm ao mundo a partir do subterrâneo, saídos do alto das montanhas.

⁸⁰ As principais estruturas arqueológicas Jê no Sul do Brasil são complexos funerários e as principais cerimônias tradicionais dos Kaingang registradas pelos documentos históricos e etnográficos foi o ritual do kikikoi, referente aos ancestrais.

- (1) as famílias nucleares orbitam as *casas*, unidade político-territorial elementar constituída pelas relações intergeracionais;
- (2) a aliança entre diferentes *casas* (*iambrenato*) é uma condição *sine qua non* para o estabelecimento de um *emã*; o *iambrenato* constitui um espaço além *casas* ocupados pelas autoridades indígenas;
- (3) a chefia Kaingang é, virtualmente, exercida em grupos duais; a relação entre os pares de um mesmo cargo é organizada assimetricamente; multidualismo assimétrico;
- (4) diferentes *emãs* geograficamente próximos constituem uma unidade territorial e com isto assimetria política (assim mesmo uma aldeia formada por apenas uma família extensa pertence a um território mais amplo); há os *emãs* centrais e *emãs* “satélites”; quando não há assimetria opera a cisão faccional;
- (5) a cisão faccional é o mecanismo sóciopolítico através do qual o território Kaingang se expande; *emãs* mais recentes são periféricos em relação às áreas de ocupação mais antiga;
- (6) a articulação sociológica (casamentos) e política entre unidades territoriais (hoje Terras Indígenas) instituem um território regional e são distribuídas diferencialmente em conformidade com suas características demográficas e sociológicas; as relações entre essas unidades territoriais, portanto, são análogas àquelas entre os *emãs*;
- (7) a assimetria entre os *emãs* está correlacionada à posição geográfica, profundidade temporal e demografia; *emãs* nos planaltos, de ocupação antiga e com população expressiva são centros político-territoriais e esse é um padrão morfológico Kaingang;
- (8) a categoria *região* não pode ser tomada como unidade discreta ou fechada, no entanto, a distância geográfica corresponde a densidade sociológica; *região* é o território;

Esta morfológica Kaingang encontra analogias estruturais com outras macrounidades étnicas Jê. Pelo menos os itens 1, 3, 5 e 7 da relação acima são observáveis na literatura jêológica. A descrição de Carmen Lopes da Silva sobre os territórios A'uwe sugere aspectos comuns, tais como a expansão via faccionalismo

(5) e a existência de centros territoriais relacionados à antiguidade da ocupação da aldeia (7):

Isõrepré é a "**aldeia-mãe**", a mais antiga, situada na região da serra do Roncador/rio das Mortes. [...] é possível datá-la como tendo existido desde fins do século passado até, talvez, os anos finais da década de 20 deste século, ocupando sucessivamente sítios próximos, na mesma região. **Dela partiram, em vários momentos, facções dissidentes que, formando novas aldeias, cindindo-se por sua vez, migrando em direções diversas**, voltando em certos casos a reagrupar-se parcial ou completamente, expulsando e recebendo novos membros, constituíram novas unidades políticas e territoriais, cujas relações com os não-índios não apresentaram homogeneidade. (SILVA, 1992, p. 367 – grifos meus)

A dinâmica histórica de produção territorial é, entre os Jê, bastante variada: em todos os casos, entretanto, a **guerra**, de um lado, e a **troca inter-comunitária** de outro, aparecem como dois momentos cruciais do seu processo de diferenciação. Uma tal afirmação pode causar surpresa, dada a representação habitual das sociedades Jê como "voltadas para dentro" e fundamentalmente "autônomas" e "autosuficientes" do ponto de vista da sua reprodução social — imagem que é especialmente poderosa quando contrastada com os padrões TG. Além da família linguística e do ecossistema preferencial, o cerrado e os campos de altitude, estes povos possuem regimes relacionais análogos, marcados por uma demografia aldeã relativamente expressiva, chefias duais, dinâmicas faccionais intensas e relações densas e temporalmente profundas com determinados **lugares**. Característica recorrente é também a existência de aldeias sede, consideradas como centros políticos em torno dos quais orbitam outras aldeias.

Os Kaingang, dentro deste contexto e, não obstante as drásticas transformações demográficas e territoriais que testemunharam ao longo dos séculos XIX e XX, possuem formas análogas de produção territorial. Ademais, os territórios A'uwe, Mebêngokre e Timbira não foram menos invadidos, o que difere é que, mesmo que os Kaingang representassem quarenta e cinco por cento da população Jê, foi-lhes reconhecido pelo Estado brasileiro tão somente pouco mais de duzentos mil (200.000) hectares.

PARTE 2: POVOS DA SOMBRA

3 CIVILIZAÇÃO TUPI-GUARANI: DISTRIBUIÇÃO GEOGRÁFICA E ESCALAS SOCIOLOGICAS

O tupy, com suas hordas ou tribos é galho com ramos do tronco donde saíu o mesmo karani, também com sua ramalhada. Esse tronco formava uma nação, cujo nome, si o tinha, perdeu-se na noite dos séculos; mas foi formado da união de várias hostes, que se mesclaram no combate das miracemas, que constituíram suas raízes. Que o tronco se bifurcou estando o galho para o norte e outro para o sul, nos prova a nomenclatura indígena dos vegetaes, não fallando da zoologica [...] Si a flora não é totalmente a mesma do norte, entretanto aquellas espécies, que são comuns aos dous extremos, teem também comum o nome (RODRIGUES, 1905, p. V-VI).

Vigorosa dispersão geográfica e notáveis continuidades linguísticas. Persistente esquivia às fronteiras étnicas, às cristalizações sociopolíticas e onipresente e absoluta centralidade do xamanismo. Diferenças no plano extensivo e similaridades do plano intensivo: os Tupi-Guarani criam, sob as sombras das florestas, diversas formas de apontar para além.

O diagnóstico está consolidado, conforme foi amplamente demonstrado por Viveiros de Castro (1986) em sua síntese sobre a tupinologia:

A estrutura social TG se mostra capaz de realizações superficiais muito dispersas, em termos de organização social concreta; ela resiste a situações demográficas e ecológicas radicalmente diferentes, é capaz de “absorver” traços morfológicos prevaletentes nas regiões em que se efetua, e de transferir funções básicas de uma instituição para outra. (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 108)

Mas se a estrutura social, dada sua acentuada diversidade morfológica, não fornece um caminho seguro para compreender a homogeneidade TG observável no plano linguístico e cosmológico, a questão é **como**? Por meio de quais mecanismos povos que não mantêm qualquer comunicação permanecem culturalmente tão homogêneos. Tal questão foi formulada por Noelli (1993) a partir da arqueologia e à ela voltaremos ao longo desta Parte 2.

Primeiramente, tentaremos cartografar essa questão iniciando do básico: quem e quantos são, contemporaneamente, os povos TG. Embora aparentemente preliminar, essa questão impõe um desafio de classificação, pois para dispor a presença TG contemporânea no mapa haviam três opções:

1. Representar cada etnia como uma unidade discreta e fazer proliferar os etnônimos sem a ambição de propor classificações ou agrupamentos intermediários entre etnia e família linguística;
2. Representar a família como unidade, tomando cada etnia como ponto homogêneo dentro do TG;
3. Aplicar o método proposto para a classificação interna Jê e buscar a identificação das etnias e macrounidades étnicas dentro do TG.

Cada uma dessas opções traz consigo vantagens e desvantagens analíticas, sendo que a aplicação da 1ª, embora talvez mais próxima das classificações êmicas⁸¹, pouco contribuiria para aprofundar qualquer recorte analítico na medida que não faria mais do que listar uma longa série etnonímica.

A 2ª opção teria a vantagem da síntese e de evitar imprecisões relativas às categorias êmicas. O recorte exclusivamente linguístico no nível da família, no entanto, passaria a falsa imagem de uma completa indiferenciação das partes, algo que não procede quando analisamos a bibliografia etnológica.

Finalmente, a 3ª opção de classificação se mostrou arriscada e de complexa execução na medida em que a etnologia não se debruçou sistematicamente sobre padrões de relação além dos níveis étnicos entre os TG. A diversidade morfológica entre as “etnias”, e, mesmo dentro desta pretensa unidade⁸², é vertiginosa. No entanto, para manter a coerência metodológica da tese, me vi impelido a testar o conceito de macrounidade étnica no material TG, tal como feito para os Jê na Parte 1. Os recortes analíticos que enfatizam a unidade TG são linguísticos e arqueológicos, os etnógrafos, por sua vez, enfatizam a diversidade de cada grupo. Há um espaço analítico intermediário entre as unidades étnicas e a família linguística que tem sido pouco explorado.

⁸¹ Mesmo este ponto é bastante relativo. Gallois (2007) faz uma reflexão muito interessante sobre a noção de coletividade e etnia entre os grupos identificados por Wajãpi, na qual demonstra que a própria ideia de etnia que passa a operar entre os diferentes grupos locais é muito tributária de processos interétnicos. A coletividade étnica Wajãpi não opera enquanto tal nas relações intercomunitárias dos grupos que identificamos enquanto Wajãpi. No limite, entre os TG, a própria ideia de etnia se esfacela.

⁸² Por exemplo, ver o caso Parakanã (cf. FAUSTO, 2001, p. 175 e seguintes). A unidade étnica Parakanã é composta por dois grupos (que Fausto denomina Oriental e Ocidental) onde o primeiro é composto por três patrigrupos divididos em metades exogâmicas e o segundo não dispõe de nenhuma divisão sociocêntrica. Na morfológica TG formas tão distintas podem coexistir dentro do que denominaríamos etnia.

Se para os TG “a sociedade é um espaço de dispersão” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 117), a análise morfológica aqui pretendida encontra desafios de outra ordem se comparados com os capítulos antecedentes. Sinto necessidade de justificar essa empreitada, algo que não se impôs com relação aos dados Jê.

A proposta de constituir conjuntos que não se pautem exclusivamente através dos critérios linguísticos para os TG pretende fornecer ao leitor uma noção da territorialidade contemporânea destes povos, sua demografia e traços mais ou menos compartilhados entre os diferentes grupos.

Ao longo deste esforço de sistematização me tornei consciente, por exemplo, de que o que chamamos “Guarani” representa mais de $\frac{3}{4}$ de todos os TG (incluindo nessa conta os Kokama/Yeral). Mas o que é Guarani? Quando nos referimos aos Assurini nos referimos à mesma escala do que Wajãpi, Parintin, Tupinambá? Espero ter condições de responder a essas questões antes de adentrar a etnografia Mbya (capítulo 4). É nesta posição e com esta disposição de fornecer uma visão de conjunto dos TG contemporâneos que estruturei o que segue.

Conforme propomos para os Jê, farei uso de um continuum formado por diferentes escalas. As categorias que mobilizo para tanto (grupos, etnias e macrounidades étnicas) encontram suas justificativas menos na ordem propriamente sociológica ou no reconhecimento êmico sobre o pertencimento étnico, mas sim através dos principais temas mitológicos compartilhados. Assim, por exemplo, agrupo um certo número de “etnias” TG sob a denominação “Complexo Maíra” e uns tantos outros como “Filhos de Nhanderu”, em referência direta ao panteão de demiurgos acionados por cada macrounidade étnica. Isso é mais ou menos preciso, mas provisoriamente contribui com o objetivo.

A cosmologia orientando as definições sociológicas⁸³: eis que o mundo TG impõe sua forma à análise etnológica.

⁸³ A centralidade da língua para os Tupi-Guarani e com ela a da “vida religiosa” é um tema recorrente e profícuo na etnologia. O prefácio de Viveiros de Castro para a edição brasileira de “As lendas da criação e destruição do mundo” (1987) sintetiza, a partir de Nimuendaju e dos Guarani, como o plano cosmológico é “o lugar do sentido na sociedade” em contraste com a ênfase sociológica dos Jê.

O estado atual do conhecimento etnológico classifica a família linguística Tupi-Guarani como parte do tronco Tupi, juntamente a outras nove famílias (RODRIGUES, 1986), sendo elas: Arikém, Aweti, Juruna, Mawé, Mondé, Puroborá, Munduruku, Ramarama e Tupari. Em contraste com todas as demais famílias de línguas derivadas do tronco Tupi, as quais estão, basicamente, restritas à região dos rios Madeira e Tapajós, a Tupi-Guarani se destaca nitidamente por duas ordens de fatores:

- (1) Expressiva distribuição geográfica: é a única família derivada do tronco Tupi que está localizada também fora do atual território brasileiro, sua distribuição atinge proporções continentais. Os povos cujas línguas pertencem a esta família linguística vivem em territórios que vão desde a Argentina, Paraguai e Bolívia (diversos grupos Guarani), Peru, Colômbia (Kokama/Omágua), Venezuela (Yeral) até a Guiana Francesa (Wajãpi e Emerillon). No Brasil há terras indígenas demarcadas para povos dessa família linguística em quinze (15) dos vinte e sete (27) Estados, sendo eles: Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná, São Paulo, Rio de Janeiro, Espírito Santo, Mato Grosso do Sul, Mato Grosso, Goiás, Roraima, Tocantins, Pará, Amazonas, Amapá e Maranhão.
- (2) Quantidade de línguas e dialetos: Segundo o “Atlas Sociolingüístico de Pueblos Indígenas en América Latina” (2009, p. 14), seriam trinta e oito línguas Tupi-Guarani. Algumas dessas se ramificam em outros dialetos. Em todo o continente apenas a família Arawak possui maior dispersão geográfica e maior número de línguas.

Embora apresente uma quantidade expressiva de línguas, a homogeneidade lexical do Tupi-Guarani merece destaque. Mesmo macrounidades étnicas distantes geográfica e historicamente, como, por exemplo, o Guarani e o Tenetehára, possuem significativas similaridades. Essa característica já foi destacada por diversos etnólogos e linguistas, por exemplo:

O principal grupo Tupi, o Tupi-Guarani, é análogo ao Jê dentro do Macro-Jê, embora suas línguas sejam provavelmente mais próximas umas das outras. (URBAN, 1992, p. 91)

A família Tupi-Guarani é bastante coesa, com línguas bastante próximas, sendo relativamente fácil notar uma língua que destoa do padrão Tupi-Guarani. (MELLO, 2000, p. 3)

A recorrência de certos temas cosmopolíticos e a homogeneidade linguística entre populações distantes geográfica e historicamente vêm sendo constituído enquanto problema etnológico desde, ao menos, a síntese de Francisco Noelli (1993), onde o pesquisador sustenta a hipótese, para os Guarani especificamente e Tupi de forma geral, da existência de um “*ethos* conservador”. Na opinião do pesquisador, estas características poderiam ser compreendidas não por uma dispersão cronologicamente recente (o que é contestado pelos dados arqueológicos), mas sim pela existência de um *habitus* bastante marcado entre os povos desta família linguística.

A profundidade temporal da língua Guarani, juntamente com o conservadorismo cultural acima referido, também tem uma possibilidade de ser demonstrada através dos resultados da pesquisa arqueológica. A noção de sociedade ‘prescritiva’, com o *habitus* exacerbado dentro da “longa duração”, encontra espaço entre os registros arqueológicos. Apesar de não existirem evidências de contextos arqueológicos, a inserção geográfica e o padrão dos sítios, as vasilhas cerâmicas, a linguagem dicionarizada dos objetos e da biologia são verdadeiros atestados de uma forte ideologia voltada para a reprodução cultural (1993, p. 37).

Noelli retoma e amplia a aplicação desta hipótese nos anos seguintes, quando elabora a tréplica à Eduardo Viveiros de Castro na Revista de Antropologia. Estas características “prescritivas” seriam inerentes aos Tupi:

Em 1838, Martius já advogava a pouca antiguidade da separação dos Tupi como justificadora de suas semelhanças. Este é um ponto que deve ser profundamente questionado e repensado, à luz das informações de que Martius não dispunha, devendo-se abandonar o já tradicional ato mecânico de reproduzi-lo. Porque a semelhança, desde o ponto de vista de Martius, só é possível pela hipótese da pouca antiguidade da separação? Porque a semelhança (e sua antiguidade) não pode ser devida a fatores intrínsecos e exclusivos

da cultura tupi? O que, por exemplo, pode explicar a completa falta de alteração nas formas básicas dos objetos arqueológicos tupi ao longo dos últimos 2000 anos? (NOELLI, 1996, p. 112-113)

Tais questões suscitadas por Noelli merecerão uma análise posterior referente à existência e natureza destes “mecanismos prescritivos” entre estes grupos a partir da etnografia Mbya (Capítulo 4).

Partindo da comparação de diversas fontes referentes à diversidade linguística na América do Sul⁸⁴, foi possível elaborar uma estimativa demográfica relativa aos falantes de línguas da família Tupi-Guarani: são aproximadamente trezentos e quarenta mil (340.000) pessoas, das quais aproximadamente duzentos e oitenta mil (280.000), ou mais de 80%, são da macrounidade étnica Guarani (incluindo nesta denominação os Mbya, Chiripá, Kaiowá-Paĩ Tavyterã, Avá-Guarani-Ñandeva, Izocéño, tal como será melhor analisado a seguir).

Em território brasileiro, a família Tupi-Guarani possui aproximadamente cento e quarenta mil (140.000) falantes, o que corresponde a apenas trinta e sete por cento (37%) de seu total demográfico. Metraux (1928), em sua obra “A civilização Material dos Tupi-Guarani”, propõe para o conjunto de povos desta família linguística uma subdivisão em quatro (4) grandes grupos de acordo com a localização geográfica, sendo:

Figura 49 - Os conjuntos Tupi-Guarani

1. Tribos Tupi-Guarani da Costa Brasileira:

1.1	Potiguar	1.7	Ararape	1.13	Apigapgtanga
1.2	Caité	1.8	Tupi	1.14	Muriapgtanga
1.3	Tupinamba	1.9	Tobajara	1.15	Itati
1.4	Tupiniquin	1.10	Tupina	1.16	Tapyná
1.5	Timiminó	1.11	Amoipira	1.17	Araboyara
1.6	Tamoyo	1.12	Viatan	1.18	Ratiguorá

⁸⁴ Com destaque para o “Atlas Sociolingüístico de Pueblos Indígenas en América Latina” (2009), “Enciclopédia dos Povos Indígenas no Brasil” (2017), “Atlas de las Comunidades Indígenas en el Paraguay” (2004) e “Gran Atlas de Misiones” (2015).

2. Tribos Tupi-Guarani da Bacia Amazônica:

2.1	Guajajara	2.19	Gauyapi	2.37	Yurimagua
2.2	Pacajá	2.20	Chipaya	2.38	Omagua
2.3	Turiuára	2.21	Curuaya	2.39	Yeté
2.4	Miraño	2.22	Manitsauá	2.40	Cocama
2.5	Tembé	2.23	Aueto	2.41	Cocamilla
2.6	Manaié	2.24	Kamayurá	2.42	Xibitaona
2.7	Anambé	2.25	Tupinambarana	2.43	Pariana
2.8	Manaxos	2.26	Mauhé	2.44	Miránya
2.9	Tapirahua	2.27	Munduruku	2.45	Apanto
2.10	Jacunda	2.28	Apiaká	2.46	Pauxi
2.11	Guaja	2.29	Parintintin	2.47	Uara-guaçú
2.12	Tapirapé	2.30	Tapanhuna	2.48	Paikipiranga
2.13	Naimiguara	2.31	Tapanhóanauhúm	2.49	Oyampi
2.14	Canoeiros	2.32	Timaóna	2.50	Émerillon
2.15	Yuruna	2.33	Raipé-Chichi	2.51	Calayoua
2.16	Taconhapés	2.34	Kayabi	2.52	Caripoune.
2.17	Aracaju	2.35	Cabahyba		
2.18	Guahuara	2.36	Ntogapid		

3. Tribos Tupi-Guarani Meridionais

3.1	Guarani (Carijós, Carió)	3.4	Taňyguá	3.7	Aré
3.2	Caingua	3.5	Oguaiva	3.8	Guayaki
3.3	Apapocúva	3.6	Cheiru		

4. Tribos Tupi-Guarani da Encosta dos Andes e Bolívia Oriental

4.1	Chiriguano	4.3	Tapieté	4.5	Pauserna
4.2	Chané	4.4	Guarayú	4.6	Sirionó

FONTE: Metraux (1928)

A relação de Metraux é em grande medida tributária dos dados de Nimuendaju, mas também de um levantamento bibliográfico amplo dos cronistas e etnólogos americanistas de sua época. Os quatro conjuntos de povos listados por Metraux totalizam oitenta e quatro (84) etnônimos, dos quais muitos estão extintos. Os dezoito (18) etnônimos sistematizados no primeiro conjunto “Tupi da costa brasileira” correspondem aos Tupinambá de Florestan Fernandes. São povos cujas referências pelos cronistas são vastas, mas que foram quase completamente extintos enquanto grupos étnicos⁸⁵. Com relação ao segundo conjunto, parte considerável dos etnônimos identificados corresponde a grupos atuais, alguns foram extintos e as pesquisas subsequentes permitiram uma melhor classificação de outros, tais como Munduruku e Maué, que atualmente não são considerados grupos pertencentes aos Tupi-Guarani.

O terceiro conjunto, “Tupi-Guarani Meridional”, é composto pelas diversas etnias Guarani, sendo visível a influência dos dados de Nimuendaju na descrição dos etnônimos. Atualmente os Apapocúva, Tañyguá, Oguaiva e Cheiru, cujos etnônimos caíram em desuso, são considerados Ñandeva. Os Aré são identificados com os atuais Xetá. Os “Guarani” da classificação de Metraux correspondem aos atuais Mbya, os Caingá aos Kaiowá e os Guayaki aos Aché-Guayaki.

Todos os etnônimos agrupados como “Tupi da Encosta dos Andes”, quarto conjunto de Metraux, correspondem a grupos contemporâneos, conforme será analisado a seguir.

O avanço das pesquisas ao longo do século XX subsidiaram uma revisão desses conjuntos, Aryon Rodrigues, a partir de critérios exclusivamente fonológicos e léxicos, subdivide a família linguística em oito (8) subgrupos e quarenta e duas (42) línguas. A primeira proposta de classificação interna da família Tupi-Guarani pelo linguista foi publicada em 1958 e continuamente refinada nas décadas subsequentes. Em 1964 o pesquisador apresenta a classificação que sistematizo na Figura 50:

⁸⁵ A exceção possivelmente seja os Tupinambá de Olivença, grupo étnico que habita o sul da Bahia e cuja população atual é de aproximadamente 4.500 pessoas. A língua do grupo é exclusivamente o português.

Figura 50 - Conjuntos linguísticos Tupi-Guarani

I	Guaraní Antigo	IV	Tapirapé
	Mbya		Avá
	Xetá		Assurini do Tocantins
	Ñandeva/ TChiripá		Suruí do Tocantins
	Kaiwá (Kaiowá/Pai)		Parakanã
	Guarani Paraguaio		Guajajara
	Guayaki (Achê)		Tembé
	Tapieté	V	Kayabi
	Chiriguano (Avá, Simba, Yuki)		Assurini do Xingu
	Izoceño (Chané)		Araweté
II	Guaráyo	VI	Parintintin
	Sirionó		Tupi-Kawahib
	Horá		Apiaká
III	Tupinambá	VII	Kamayurá
	Lingua Geral Paulista (Tupi	VIII	Takunyape
	Lingua Geral Amazônica		Wayampi (Oyampi)
	Kokáma		Wayampipuku
	Kokamila		Emerillon
	Omágua		Amanaye
			Anambe
			Turiwara
			Guaja
			Urubu

FONTE: Rodrigues 1964

A classificação de Rodrigues, salvo pequenas modificações (como a extinção da língua Apiaká e inserção dos Zo'é no subconjunto VIII, etnia que à época da classificação não havia sido contatada), é amplamente aceita pelos linguistas contemporâneos, de modo que orienta em grande parte a organização dos dados a seguir.

3.1 TUPINAMBÁ-GUARANI?: HIPÓTESES SOBRE OS CENTROS DE DISPERSÃO E NATUREZA DA RELAÇÃO ENTRE TUPINAMBÁ E GUARANI.

O “ar de família” que os povos Tupi-Guarani exalam é corroborado por todos os métodos da etnologia. Comparações da morfologia craniana, estilos cerâmicos, isoglossas lexicais, morfologia social, cosmologia e uma infinidade de características apontam indubitavelmente para a existência desta que não é, portanto, simplesmente uma família linguística, mas, retomando a feliz expressão de Metraux, uma civilização Tupi-Guarani⁸⁶. Evoco civilização, bem se entenda, pela amplitude espacial e cronológica desses povos, por sua capacidade expansiva e sua notável resiliência. Civilização contra o Estado onde os padrões morfológicos e éticos mantêm sua coerência através da dispersão e não apesar dela.

As hipóteses sobre como, de onde e por onde essa civilização agroflorestal passa a produzir seus territórios em áreas tão amplas do continente ocupam os etnólogos há muitas décadas. Em 1928, Metraux já citava que localizar um centro de origem dos Tupi-Guarani era um desafio proposto por muitos pesquisadores, mesmo com a insuficiência dos dados disponíveis.

Há um antigo e profícuo debate entre etnólogos, linguistas e arqueólogos sobre o centro de origem do tronco Tupi e da família Tupi-Guarani especificamente. Não tenho a pretensão senão de resgatar esse debate e suas vertentes, inserindo informações recentes que permitem agregar dados ao tema. O interesse neste debate, especificamente para os propósitos desta tese, se tornará evidente nos capítulos subsequentes sobre a morfológica Mbya.

Entre aqueles que inauguram este debate Alfred Metraux (1928 [2012]) propõe que:

Analisando a cultura material das tribos tupi-Guarani, achamos que do ponto de vista etnográfico e histórico seu centro de dispersão foi provavelmente a bacia do Tapajós ou ao menos os contrafortes do planalto brasileiro. (p. 442)

A conclusão de Metraux, que o próprio autor considera uma “simples hipótese”, é, em seguida, complementada pelas seguintes palavras que encerram

⁸⁶ Deliberadamente suprimo o “Material” do título do conhecido livro de Alfred Metraux, pois não são apenas os produtos tecnológicos que atestam para sua homogeneidade, são principalmente seus produtos éticos.

seu livro: “É no Tapajós que se encontra a chave do problema Guarani. Convém apressar-se” (p. 444). Não podemos deixar de destacar a arguta intuição de Metraux, tendo em vista o tipo e qualidade dos materiais de pesquisa disponíveis na década de 1920.

Coube a Aryon Rodrigues (1964) estabelecer a hipótese de um centro de dispersão para o tronco Tupi na bacia do rio Madeira. Seus argumentos se sustentam na constatação de haver nessa região a maior diversidade de famílias linguísticas do tronco Tupi, sendo que seis (6) dessas dez (10) famílias possuem representantes exclusivamente nessa região:

Digno de nota é o fato de quase todas as famílias lingüísticas do tronco Tupi até agora reconhecidas se concentrarem na região do Guaporé, isto é, do alto Madeira, particularmente entre os rios Guaporé e Jiparaná (ou Machado). As famílias Arikê, Kanoé, Mondé, Ramarâma e Puruborá encontram-se exclusivamente nessa região, e também a família Tupi-Guarani acha-se ali bem representada [...] Este fato sugere que talvez o centro de difusão do Proto-Tupi deva ser procurado na área do Guaporé. (RODRIGUES, 1964, p. 103)

O método para identificação dos centros de origem dos troncos e famílias linguísticas se sustenta na seguinte hipótese: áreas geográficas com maior diversidade de línguas de um mesmo tronco ou família seriam as regiões originais dessa tradição. Assim, primeiramente um tronco ou família se originaria e diferenciaria linguisticamente para em seguida iniciar sua dispersão geográfica. É uma hipótese que os linguistas denominam “diversidade máxima e movimento mínimo” (KNEIP & MELLO, 2017, p. 300). Essa hipótese da linguística histórica está assentada em pressupostos e metodologias análogos àqueles assumidos pela biologia evolutiva.

Para Rodrigues (1964), a relação entre as línguas Tupinambá e Guarani seria a de dialetos de uma mesma língua, uma vez que possuiriam mais de 90% de cognatos. Esta conclusão é de grande importância para a etnologia tupi-Guarani e repercutirá, como veremos, nas divergentes hipóteses sobre a relação entre as macrounidades étnicas Tupinambá e Guarani,

Segundo o critério aqui adotado, a relação entre o Tupinambá ou Tupi Antigo e o Guarani Antigo é a de “dialeto”, e dialetos muito próximos

(90% de cognatos), mas não a de “línguas”. Consequentemente, não se justifica, do ponto de vista linguístico, uma divisão da família Tupí-Guarani em dois grupos principais, como o querem algumas classificações, em que um deles é subordinado ao Tupinambá e o outro ao Guarani. (p. 103)

Greg Urban (1992), também linguista, propõe o surgimento do ramo Tupi-Guarani há 2 ou 3 mil anos, quando esta família teria se distinguido do tronco Macro-Tupi. Após esta cisão, que teria ocorrido, conforme sua hipótese, entre os rios Tapajós e Madeira, região que abrigaria o centro de origem do Macro-Tupi, teriam sido iniciadas sucessivas ondas migratórias ao longo dos séculos seguintes. Conforme sua reconstituição:

1. Kokama e Omágua teriam migrado para Norte, os Guaiaki para a bacia do Paraná e os Sirionó para o Sudoeste, atingindo o atual território boliviano;
2. Kagwahiva, Kayabi e Kamayurá teriam se dispersado nas proximidades do centro de origem, atingindo mais incisivamente a bacia do Xingu, os Xetá teriam migrado para Sul e os Tenetehara, Wajãpi e Tapirapé teriam alcançado a bacia do Tocantins em movimento sentido E-NE;
3. Chiriguano, Guarayo teriam alcançado o atual território da Bolívia. Tapieté e Guarani teriam migrado mais ao Sul, até o atual Paraguai, os Kaiowá se estabelecem na região entre Argentina, Brasil e Paraguai. Por fim, grupos que originariam os Tupi da Costa atingem o Litoral Sul e seguem sua migração até o atual Nordeste brasileiro.

A hipótese de Urban (1992) sugere uma ocupação do Litoral Atlântico por povos TG sentido Sul-Norte. Podemos chamar sua hipótese de “ferradura de Urban”, considerando o traçado que percorreria no mapa da América do Sul: uma onda de expansão TG parte da bacia do Madeira e se dispersa sucessivamente por grande parte da bacia do Paraná, atingindo o Litoral Atlântico no Sul (Guarani) para então se expandir novamente sentido Norte através da costa atlântica (Tupinambá):

A dispersão final teria ocorrido após o ano 1.000, já que há dados indicando que várias línguas seriam, até então, uma única língua [...] falada pelos Chiriguano e Guarayo na Bolívia, pelos Tapieté e Guaraní no Paraguai, pelos Kaingwa na região entre o Paraguai, a Argentina e o Brasil e por grupos que ocupavam a costa do Brasil até a foz do Amazonas: os Tupinambá, Tupiniquim e Potiguara (p. 92).

Em síntese, o modelo de Urban propõe que os Tupinambá descendem dos Guaraní. Há um pressuposto que as similaridades linguísticas indicam uma cronologia curta, pois **necessariamente** línguas geograficamente distantes se transformam e distanciam na passagem do tempo. As semelhanças entre as línguas Guaraní e Tupinambá indicariam uma cisão, portanto, recente.

José Proenza Brochado, a partir de dados arqueológicos, linguísticos e etnográficos, propõe uma hipótese distinta. Constatando a ampla difusão dos grupos Tupi-Guarani e analisando as tradições ceramistas e as datações disponíveis, Brochado propõe as principais rotas de migração dos grupos desta família. Assim,

Se observa claramente que os Tupi amazônicos, os Tupi costeiros ou Tupinambá, os Guaraní da área drenada pelo Paraná- Paraguai-Uruguai e os Chiriguano do Chaco, ocupavam juntos um circuito de terras baixas, rodeando os planaltos brasileiros habitados por povos falantes de línguas do Tronco Macro-Jê. (BROCHADO, 1989, p. 67)

Para o autor, entre os anos 1.900 e 1.800 antes do Presente (a.P.), a tradição de ceramistas relacionada aos Guaraní, um ramo da tradição Guarita, já estava estabelecida em todo sistema Paraná-Paraguai-Uruguai e Atlântico Sul. Os Tupinambá, por sua vez, estariam relacionados à subtradição Miçanguera, cujo ápice de desenvolvimento ocorreu na ilha de Marajó. Os ancestrais dos Tupinambá, que dominavam uma tecnologia relacionada a um ramo da tradição Miçanguera, teriam atingido o Trópico de Capricórnio aproximadamente em 1.000 a.P.

A hipótese de Brochado, referida por Viveiros de Castro (1996, p. 53) como “pinça de Brochado”, postula que a expansão Tupi-Guarani ocorrera a partir de duas rotas principais, ambas originadas na bacia do rio Madeira. Uma pelo Sul, que atinge a bacia do Paraná e posteriormente o Atlântico Sul (Guaraní), e a outra para o Leste através da bacia Amazônica até o Litoral Atlântico (Tupinambá). O encontro destas duas rotas, Guaraní e Tupinambá, no Sudeste sugere uma imagem de pinça no mapa.

Francisco Noelli (1993, p. 50) endossa a hipótese de Brochado sobre o sentido N-S das migrações Tupinambá e, portanto, assume uma diferenciação entre esses e os Guaraní que recua muitos séculos, embora houvessem inegáveis similaridades linguísticas. Para Noelli está bem demonstrado que as cerâmicas de origem Guaraní e Tupinambá constituem tradições distintas (1993, p. 65).

O principal ponto de divergência entre as hipóteses dos linguistas Rodrigues e Urban e os arqueólogos Brochado e Noelli é o sentido da migração dos Tupinambá e, com isto, sua origem como decorrente de migrações de grupos Guaraní (ferradura de Urban) ou de movimentos expansivos originados diretamente da Amazônia (pinça de Brochado).

O antropólogo Carlos Fausto (1992, p. 386), frente a este debate, se posiciona de modo favorável à hipótese formulada pelos linguistas (Rodrigues e Urban) de que a Costa Atlântica teria sido ocupada a partir das migrações originadas do Sul.

Esse segundo modelo (se refere à Brochado) baseia-se numa hipótese forte — a de uma longa separação (mais de 1500 anos) entre Tupinambá e Guaraní — que se choca com um certo consenso estabelecido, baseado na proximidade linguística e cultural dessas populações. Cabe, pois, a Brochado o ônus da prova, e, apesar de sua argumentação convincente, suas evidências são frágeis: são poucas as datações por radiocarbono de cerâmica atribuída aos Tupi; não há uma diferença substantiva entre as datações mais antigas no Rio de Janeiro (980 ± 100 d.C), e as do extremo nordeste da costa (800 ± 65 d.C); não há nenhum sítio datado atribuído aos Tupinambá, entre a foz do Amazonas e o Rio Grande do Norte (lembro que os cronistas falam de uma ocupação tupi tardia do Pará e do Maranhão, por índios do nordeste que fugiam da opressão colonial (Soares de Sousa, 1987, p.44; Abbeville, 208-9). Resta-nos aguardar, assim, o prosseguimento dos trabalhos arqueológicos. (FAUSTO, 1992, p. 382)

O argumento da proximidade linguística e cultural Guaraní/Tupinambá que Fausto mobiliza em favor da hipótese de Rodrigues e Urban passa ao largo dos argumentos de Noelli sobre a característica pretensamente prescritiva e, portanto, conservadora dos grupos Tupi como um todo. A hipótese central da dissertação de Noelli (1993) é que as sociedades Guaraní reproduziram sua cultura material sem alterações significativas ao longo de três mil anos. A homogeneidade material e linguística para Noelli não seria, portanto, necessariamente decorrente de uma

expansão cronologicamente recente. Esta hipótese é, posteriormente, ampliada para a totalidade Tupi:

A prescritividade, ao que tudo indica, não só fazia com que os Tupi repetissem milenarmente diversos aspectos de cultura (artefatos, tecnologia, língua, alimentação, etc.), como influiria diretamente nas estruturas de parentesco e alianças. (NOELLI, 1994, p. 128)

Pierre Clastres, em seu artigo “Elementos de demografia Ameríndia”, quando busca estabelecer um método fidedigno para a demografia ameríndia pré-colombiana recorre aos Tupi-Guarani justamente por sua homogeneidade morfológica e cultural.

Milhares de páginas foram assim consagradas à descrição da vida cotidiana dos índios, suas plantas silvestres e cultivadas, sua forma de casamento, sua maneira de educar as crianças, de guerrear, de matar ritualmente os prisioneiros, as relações entre os grupos etc. Os testemunhos desses cronistas, firmados em momentos e lugares diferentes, oferecem uma coerência etnográfica única na América do Sul, onde aparece com muita frequência um extremo parcelamento linguístico e cultural. Os Tupi-Guarani apresentam a situação inversa: tribos situadas a milhares de quilômetros umas das outras vivem do mesmo modo, praticam os mesmos ritos, falam a mesma língua. Um Guarani do Paraguai se sentiria em terreno perfeitamente familiar entre os Tupi do Maranhão, distantes, entretanto 4 mil km. (CLASTRES, 2003 [1974], p. 99)

Este problema que, por um lado, se refere a uma homogeneidade linguística e cultural e, por outro, a uma presença cronologicamente profunda e geograficamente dispersa dos Tupi-Guarani permanece uma questão etnológica⁸⁷ de primeira ordem. Deriva dessa questão inicial a natureza da relação Tupinambá-Guarani.

Para o último problema novos métodos e dados continuam sendo agregados a esse fecundo debate. Melo e Kneip (2017) propõem, também através do método comparativo, que as línguas Tupinambá e Guarani pertencem a subconjuntos distintos dentro do Tupi-Guarani.

⁸⁷ Por etnológica denomino a ciência tributária dos métodos etnográficos, etno-históricos, demográficos e arqueológicos.

Diferenciações lexicais Guarani-Tupinambá. Estudo de subagrupamento interno realizado por AUTOR demonstra que há feixes de isoglossas que isolam as línguas do subgrupo Guarani (muitas vezes conjuntamente às línguas TG bolivianas) versus isoglossas que englobam os grupos TG amazônicos e o Tupinambá. Exemplos: para ‘abóbora’ o Tupinambá e várias línguas amazônicas apresentam cognatos da proto-forma do proto Tupi-Guarani *jurumu. Houve uma diferenciação lexical nas línguas Guarani, que têm cognatos de ‘anai’. O mesmo traçado de isoglossas se dá para os itens lexicais ‘morcego’ (Tupinambá e línguas amazônicas: cognatos de anyrá, com o y representando a vogal central alta não arredondada, enquanto as línguas Guarani têm cognatos de mopy); ‘anta’ (Tupinambá e línguas amazônicas *tapi?ir , o ? representando a oclusiva glotal, enquanto as línguas Guarani têm *morevi); e ‘guariba’ (Tupinambá e outras *wariB, B representando a fricativa bilabial sonora, e línguas Guarani *karaja).

Tal conclusão favorece parcialmente as hipóteses de Brochado-Noelli com relação ao sentido da expansão Tupinambá (N-S) em detrimento da hipótese de Urban-Fausto.

Dentro desse debate as pesquisas arqueológicas sintetizadas por Almeida e Neves (2015) são de grande relevância. Conforme os autores, a morfologia das aldeias Tupinambá (no Maranhão), a partir da dispersão do material cerâmico e dos relatos dos cronistas, atesta que as aldeias eram circulares e com praças centrais, algo que destoa do padrão TG geral, nele incluso os Guarani, quer pelos vestígios arqueológicos, relatos históricos ou pela etnografia dos grupos contemporâneos.

Mapas com a dispersão do material cerâmico nos sítios da Subtradição Tupinambá da Amazônia do baixo Tocantins também apontaram uma dispersão aleatória dos fragmentos, ao contrário dos sítios encontrados no interior do Maranhão ou do Brasil Central, em que nitidamente se pode perceber um padrão circular de dispersão do material em volta de uma área central vazia, provavelmente uma praça central (Almeida, 2008; Almeida & Garcia 2008; Scientia 2008; Wüst 1983, 1990; Wüst & Barreto 1999). Trata-se de uma clara diferença em relação ao padrão de aldeia historicamente documentado para os **Tupinambá** do litoral (cf. Assis 1996; Fernandes 1963; Métraux 1948) — em que **há, de maneira nítida, um padrão circular ou quadrangular em forma de aldeia** — mas que se assemelha ao padrão aleatório arqueologicamente observado para os Guarani no vale do Paranapanema (e.g. Pallestrinni 1972/73, 1975). (ALMEIDA E NEVES, 2015, p. 513).

Rafael Guedes Milheira dedica sua tese de arqueologia ao estudo dos padrões territoriais Guarani no litoral de Santa Catarina. Uma de suas conclusões é de que o padrão das unidades territoriais é linear:

Fica bem claro, a partir dos croquis gerados, que as **aldeias Guarani** em Jaguaruna **não tem um formato circular com uma praça central**, como sugerem as xilogravuras das aldeias Tupinambá, publicadas por Staden 2007 (1552). (MILHEIRA, 2010, p. 148 – grifo meu)

O supracitado artigo de Almeida e Neves (2015) propõe uma hipótese sobre o centro de dispersão da família linguística Tupi-Guarani que não coincidiria com a do Tronco Tupi:

[...] a diversidade cultural e linguística dentro da família Tupi-Guarani igualmente permitiria considerar a possibilidade de que o sudeste amazônico tivesse sido o centro de dispersão dos grupos dessa família. O presente artigo pretende argumentar a favor desta hipótese. (2015, p. 500)

Os dados arqueológicos apresentados pelos autores apontam para a região entre o baixo Tocantins e Xingu como provável centro de dispersão Tupi-Guarani. Almeida e Neves (2015) acrescem a essa hipótese uma segunda hipótese relativa a forma de dispersão territorial: Se Brochado estabelece um modelo “cardíaco” para a expansão Tupi-Guarani, onde as vias fluviais e costeiras constituem as artérias por onde esses povos ampliam seus territórios, Almeida e Neves propõem um modelo “hemorrágico”. Nele, as áreas de terra firme passam a ser tão significativas como rotas de dispersão Tupi-Guarani quanto as grandes calhas fluviais.

Um dos aspectos que mais chamam a atenção nas áreas habitadas pelos antigos Tupi-Guarani é a grande presença de sítios em áreas de terra firme, assim como o fato de que os sítios nas margens das grandes drenagens (e.g. Simões e Araújo-Costa 1987), em geral, *não* têm dimensões maiores do que os sítios de terra firme. (ALMEIDA E NEVES, 2015, p. 510)

Tal hipótese se sustenta em dados arqueológicos recentes e, em parte, na análise dos autores sobre as etnografias sobre os Parakanã, Araweté e Ka’apor, cujos padrões territoriais contemporâneos são as matas de terra firme. As áreas de

interflúvio, segundo os autores, têm importância equiparável às áreas ribeirinhas no processo expansivo Tupi-Guarani. A ideia de que o centro de dispersão da família Tupi-Guarani não coincide com o do tronco Tupi vem sendo também elaborada por autores como Melo e Kneip (2006 e 2017) a partir do diálogo entre arqueologia e linguística:

Propomos aqui uma nova hipótese linguística também de acordo com a 'Teoria da Migração Linguística', focalizando a diversidade dentro da família Tupi-Guarani, e não dentro do tronco Tupi, que foi o ponto de partida para as outras propostas. Se deslocarmos a região de origem dos proto-Tupi-Guarani para o leste amazônico, é muito mais plausível que os Tupinambá tenham atingido a costa e se dispersado pelo litoral a partir do norte. (MELO E KNEIP, 2017)

Os autores formulam tal hipótese a partir dos vestígios arqueológicos e do fato etnográfico/linguístico da existência de um maior número de línguas Tupi-Guarani nas bacias dos rios Tapajós, Xingu e Tocantins, onde estão localizados cinco (5) dos subconjuntos estabelecidos por Rodrigues (podendo ser incluso um 6º se considerado o Tupinambá). É muito significativo que essa região seja também apontada como possível centro de dispersão Jê.

Todos esses dados produzidos pela etnologia contemporânea têm favorecido, portanto, as hipóteses de que foram movimentos de expansão distintos aqueles que originaram as macrounidades étnicas Tupinambá e Guarani. Se assumirmos essa hipótese como fato, a questão da expansão Tupinambá pelo Litoral sentido N-S via Litoral Atlântico parece bastante plausível, porém as rotas expansivas que originaram os Guarani se tornam novamente um problema em aberto que impõem, possivelmente, a necessidade de recuar cronologicamente os processos de dispersão TG.

De todo modo, em síntese, podemos afirmar, a partir do acúmulo de pesquisas etnológicas, alguns parâmetros para a compreensão dos TG:

- (1) a origem amazônica do TG é inconteste;
- (2) Tupinambá e Guarani constituíram ramos distintos no movimento expansivo TG;
- (3) a relativa homogeneidade linguística e cultural TG ocorre através (não apesar) de uma dispersão geográfica expressiva.

3.2 DEBATES SOBRE O TUPI-GUARANI NA LINGUÍSTICA E SUAS CLASSIFICAÇÕES INTERNAS

Como vimos no tópico anterior, são poucas as certezas sobre os TG. Se a origem amazônica é amplamente aceita, ainda há debates e dúvidas sobre as regiões que originaram os povos dessa família linguística, sobre as principais rotas de expansão e sobre a cronologia destes eventos. Tomemos por exemplo duas iniciativas recentes de classificação das línguas Tupi e Tupi-Guarani. Ambas recorrem a softwares para, a partir da comparação lexical, elaborar dendrogramas que apresentem as relações de proximidade e distância entre as diversas línguas. Irei apresentar alguns resultados e conclusões que contribuem ao presente debate.

A primeira delas utiliza o método denominado *Automated Similarity Judgment Program* (doravante ASJP). Os pesquisadores que encampam esta iniciativa buscam estabelecer as relações históricas e a dispersão geográfica das mais diversas línguas humanas através da aplicação do método de comparação filogenética.

The Automated Similarity Judgment Program (ASJP) uses computerized lexical analysis of 40-item basic vocabulary lists to automatically generate distance-based trees for nearly all of the world's languages families and therefore greatly expands the potential scope of cultural evolution studies [...] The phylogenetic comparative method applied to cultural evolution is a two-step process first requiring as input some phylogenetic hypothesis about the historical relationships among cultures usually using cognate sets in basic vocabulary word lists. (WALKER *et al.* 2012, p. 1)

A aplicação do ASJP ao Tupi (que os pesquisadores consideram uma família) resultou em uma subdivisão em três grandes grupos e a seguinte cronologia:

- 1º conjunto - formado pelas famílias Arikem, Ramarama, Tupari e Monde, cujas divisões teriam ocorrido entre aproximadamente 3.500-2.500 a.p, e que permaneceram em seu local de origem, na bacia do Madeira;
- 2º conjunto - formado por Munduruku, Juruna, Aweti e Mawé, cujas divisões internas iniciam em 3.000 a.p. Esses povos teriam

migrado para Leste e Norte, atingindo as bacias dos rios Tapajós e Xingu;

3º conjunto - formado pelo **Tupi-Guarani** cujas divisões em subgrupos iniciam há aproximadamente **2.500 a.p.** Como afirmado anteriormente é o conjunto geograficamente mais disperso.

Essas conclusões reforçam a hipótese de Rodrigues com relação ao centro de origem do Tronco Tupi na bacia do rio Madeira. Com relação às migrações do conjunto Tupi-Guarani, os autores (WALKER *et al.*, 2012, p. 3) propõem a seguinte ordem cronológica, sempre a partir da área de origem que pressupõem estar localizada na bacia do Madeira:

1º Sul (Guarani)

2º Noroeste (Kokama e Omágua)

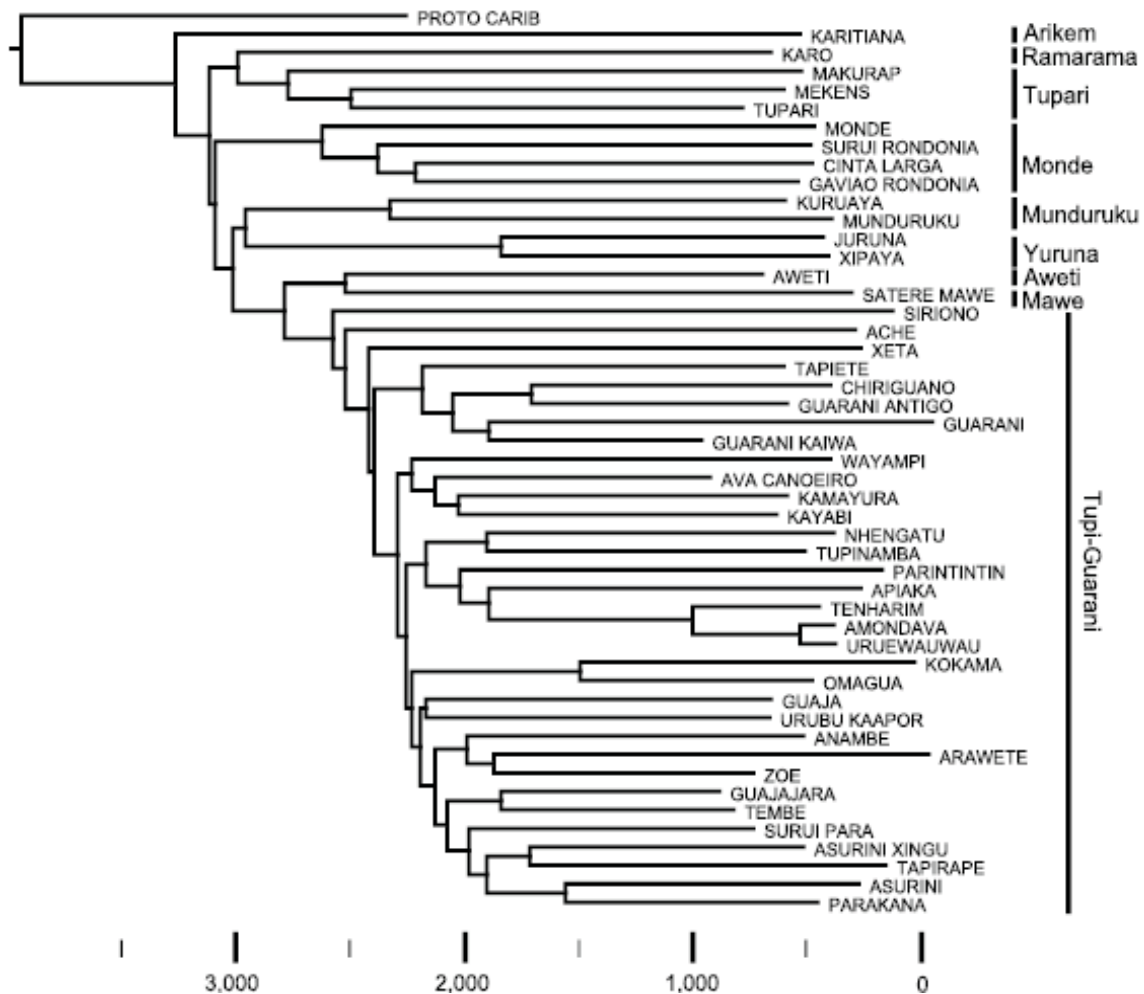
3º Litoral atlântico (Tupinambá)

4º Oeste (Kagwahiva)

Deste modo, a análise de Walker *et al.* (2012) sustenta que as ondas migratórias que originam as macrounidades étnicas Guarani e Tupinambá são distintas, o que indiretamente reforçaria a hipótese de Brochado e Noelli.

Não obstante a classificação das famílias dentro do tronco Tupi, tal como proposto pelo método ASJP, estar coerente com os dados produzidos por outros métodos da linguística histórica (identificação de nove famílias linguísticas), vejo que é necessário ter cautela com os resultados apresentados, sobretudo em sua aplicação às divisões internas da família Tupi-Guarani.

Figura 51 - Tronco Tupi e as famílias e línguas derivadas



FONTE: Walker *et al.*, 2012.

De acordo com essa proposta classificatória, a língua Tupinambá seria historicamente mais próxima das línguas Kagwahiva (Tenharim, Parintintin, Amondawa, Apiaká) do que das línguas Guarani, a língua Wajãpi seria mais aparentada do Kayabi do que da língua Zo'é. Para esta última questão, por exemplo, podemos evocar a análise de Gallois, cujo trabalho etnográfico entre os Wajãpi e Zo'é remonta a décadas:

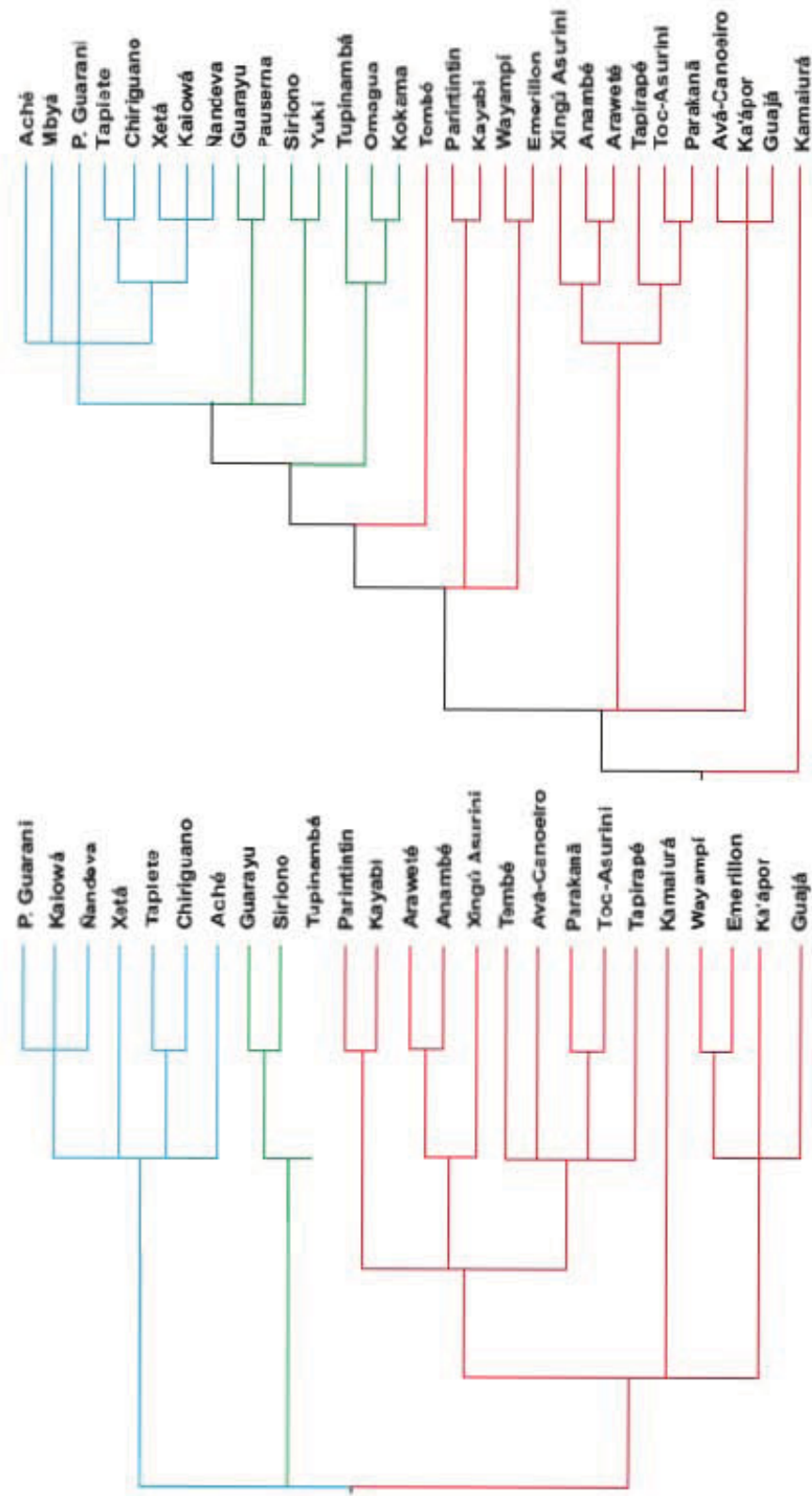
Se os Zo'é não contam a história pregressa de sua chegada na região, hipóteses quanto a tal origem são possíveis, a partir de dados lingüísticos e etnológicos. Trata-se de um povo de tradição tupi-Guarani, que inclui os Wajãpi (Amapá), Araweté, Asurini, Tembé (Pará), entre outros. Juntamente à língua, os Zo'é compartilham com

esses grupos tradições comuns (em particular, o ciclo mítico referente à re-criação da humanidade) e formas de organização social, que apontam para uma possível origem comum, na região do baixo Xingu, onde até hoje vivem os Araweté e Asurini e de onde se originam também os Wajãpi. (GALLOIS, 2013, s/p)

Esses dados etnográficos se confrontam cabalmente com a distribuição gerada pelo ASJP, na qual cada um dos povos integrantes deste ramo Tupi-Guarani (Zo'é, Wajãpi, Araweté, Assurini e Tembé) estão localizados em subconjuntos diversos do dendrograma, sugerindo um afastamento não verificado etnograficamente. A relação Kagwahiva-Tupinambá parece também ser pouco plausível, considerando a localização geográfica destes grupos linguísticos e a morfologia consideravelmente distinta. Assim, os dados gerados pelo método deverão ser aprimorados e confrontados com dados geográficos, históricos e etnográficos a fim de mitigar imprecisões.

A segunda iniciativa de classificação (MICHAEL *et al.*, 2015) utiliza o método denominado *Baysian Phylogenetic Classification* (doravante BPC). Nessa pesquisa foram comparadas trinta línguas Tupi-Guarani a partir de quinhentos e quarenta e três (543) itens lexicais básicos. Como no ASJP, as análises buscam comparar os léxicos e identificar a proximidade/distância das línguas a partir do paradigma filogenético. O BPC é um método aplicado aos estudos de evolução biológica que esses pesquisadores estão mobilizando para a linguística a fim de inferir o parentesco evolutivo das diversas línguas. Os dendrogramas gerados a partir das análises têm por objetivo demonstrar a evolução linguística através, portanto, de métodos análogos aos utilizados pelos geneticistas. A aplicação do BPC permitiu aos autores propor uma reclassificação do TG revendo a proposta de Rodrigues e Cabral (2002). Reproduzo abaixo os dendrogramas (Figura 52) que constituem os esforços mais recentes de classificação interna da família TG.

Figura 52 - Dendrograma das línguas Tupi Guarani.



FONTE: À esquerda a proposta de Rodrigues e Cabral (2002) à direita a classificação proposta por Michael *et al.* (2015, p. 204).

Há divergências significativas entre o modelo de classificação Tupi proposto por Walker *et al.* (2012) e a classificação interna Tupi-Guarani tal como apresentam Michael *et al.* (2015). Recorro a exemplos:

Exemplo I:

- Walker *et al.* – a língua Kamaiurá compartilha uma origem comum com o Kayabi em 1º grau, com o Avá-Canoeiro em 2º e com o Wajãpi em 3º grau;
- Michael *et al.* – o Kamaiurá seria uma língua que se distingue de todas as demais línguas da família, justificando uma primeira divisão de conjunto entre o Kamaiurá⁸⁸ e o que denominaram TG Nuclear. O Avá-Canoeiro é classificado como um ramo antigo do TG Nuclear, o Wajãpi e o Kayabi como ramos distintos do chamado TG Periférico.

Exemplo II:

- Walker *et al.* – O conjunto Guarani é estruturado a partir de uma primeira divisão entre Sirionó e as demais línguas, depois gradativamente o Aché, Xetá e Tapiete se distinguem como ramos independentes desta origem comum, por fim os ramos mais recentes compostos por Chiriguano e Guarani Antigo de um lado e, de outro, o Guarani (não detalham se Mbya ou Ñandeva) e Kaiowá. Este conjunto Guarani é contemporâneo ou anterior às demais diferenciações linguísticas dentro do TG.
- Michael *et al.* – O conjunto Guarani seria composto por três línguas independentes (Mbya, Guarani Paraguaio e Aché) e dois ramos, sendo um composto pelo Xetá, Kaiowá Ñandeva e outro pelo Tapiete e Chiriguano. O conjunto Guarani seria o ramo mais recente dentro do TG.

Dito de outro modo, os dendrogramas elaborados a partir da aplicação de análises computacionais têm gerado conclusões muito díspares. Os resultados de

⁸⁸ Michael *et al.* (2015) não consideram a inserção Kamayurá no sistema alto xinguano como fator para distanciamento desta língua com relação às demais TG.

Walker *et al.* (2012) carecem de uma crítica etnográfica, de análises lexicais de cada língua e da comparação em conjuntos menores. Deste modo, opto pela proposta de Michael *et al.* (2015).

A classificação interna do TG, conforme Figura 52, coincide com Rodrigues e Cabral (2002) nos níveis das etnias contemporâneas, porém nos níveis com maior profundidade temporal as conclusões são bastante divergentes. Em contraste com Rodrigues e Cabral, os autores da pesquisa propõem um escalonamento das línguas, sendo o ramo Sul o mais recente e o Kaimaiurá acrescido do TG Central, constituindo ramos diretamente relacionados às divisões mais antigas.

Chama a atenção no dendrograma proposto que as línguas Xetá, Kaiowá e Ñandeva são agrupadas a partir de uma origem comum separada, por exemplo, da língua Mbya. Por outro lado, o Tupinambá é agrupado com Omagua e Kokama, sugerindo uma origem comum dessas línguas, o que provavelmente derivaria, para Omagua e Kokama, de influências da língua geral (Nheengatu).

São várias as conclusões relevantes da supracitada pesquisa para o estudo comparativo TG. Primeiramente destaco que o conjunto denominado pelos autores como TG Central é composto por três grupos: (1) Guajá, Ka'apor, Avá-Canoeiro e (2) Parakanã, Assurini do Tocantins e Tapirapé e (3) Araweté, Anambé e Assurini do Xingu estão localizados na região que Kneip e Mello (2006 e 2017) e Neves *et al.* (2015) propõem como centro de origem da família.

Destaco também que as conclusões de Michael *et al.* (2015) sugerem que as línguas Guaraní consistem no ramo mais recente dentre os grupos propostos. Neste ponto há uma divergência importante com relação à proposta de Rodrigues e Cabral (2002), até então a mais bem aceita pelos especialistas. Essa hipótese confirma a origem amazônica do TG e um distanciamento Tupinambá-Guarani bastante considerável, porém, tal como as hipóteses arqueológicas supracitadas, ela não é capaz de resolver a questão de quando e por onde o ramo que originou os Guaraní migrou para o Sul. Tal hipótese contraria tanto as hipóteses de Brochado quanto as de Urban e coloca novos problemas sobre a profundidade cronológica da própria família linguística, considerando que é bem estabelecida pela arqueologia a presença Guaraní há 2.000 a.p. na bacia do Paraná.

3.3 MAPA TUPI-GUARANI: DISTRIBUIÇÃO GEOGRÁFICA E DEMOGRAFIA CONTEMPORÂNEA DOS POVOS TUPI-GUARANI

Considerando essa proposta de reclassificação dos conjuntos dentro da família Tupi-Guarani, independentemente de assumir a hipótese das diferenças cronológicas internas à sua diferenciação, assim como diversas fontes consultadas para as estimativas demográficas contemporâneas e efetivando a inclusão de etnônimos não contemplados pela pesquisa de Michael *et al.* (tais como os grupos Kagwahiva, Yeral, Apiaká e excluindo línguas gerais ou extintas como o Guarani Paraguaio e Tupinambá), foi elaborado para os fins desta tese uma série de mapas da distribuição contemporânea dos povos Tupi-Guarani no continente sul-americano. Optei, embora o risco e o volume de dados, por não delimitar a pesquisa ao território brasileiro, pois não faz jus à perspectiva etnológica aqui pleiteada.

As áreas plotadas no mapa correspondem às terras indígenas (Brasil) e seus equivalentes nos demais países, sendo possível notar a distribuição geográfica de cada unidade a partir de critérios étnicos. Grupos étnicos que estão sendo classificados como parte de um mesmo subconjunto foram identificados com as mesmas cores e ícones. O desafio de estabelecer estes subconjuntos a partir dos dados etnológicos disponíveis foi equivalente ao de localizar e plotar todas as etnias neste mapa, sendo que grande parte do esforço do presente capítulo foi o de buscar estabelecer quais seriam as macrounidades étnicas Tupi-Guarani a exemplo do que foi realizado para os Jê (capítulo 1). Vale destacar que embora a homogeneidade linguística interna aos Tupi-Guarani seja maior que entre as línguas Jê, o desafio de estabelecer as macroetnias dentro da família foi consideravelmente maior.

Diante dos traços morfológicos TG em que as unidades socioculturais são bastante imprecisas e onde não há grande investimento na delimitação de fronteiras étnicas, creio que a proposta abaixo corre um sério risco de ser muito mais arbitrária do que aquela apresentada sobre os Jê. Há, por razões do interesse desta tese, um detalhamento mais aprofundado dos subgrupos Guarani, conforme será demonstrado posteriormente. “O mapa geral da distribuição geográfica contemporânea Tupi-Guarani” será apresentado propositadamente sem os limites de Estado, sendo, portanto, um mapa exclusivo da territorialidade TG. Vale,

primeiramente, apresentar em lista o agrupamento das etnias nas macrounidades étnicas:

Figura 53 - Macrounidades étnicas e etnias Tupi Guarani

Macrounidade Étnica	Conjunto	Etnia	População
Kagwahiva		Amondawa	5.030
		Jiahui	
		Jupaú	
		Karipuna	
		Parintintin	
		Tenharim	
		Apiaká	
		Kawaiwete (Kayabi)	
Complexo Maíra	He	Awaieté	859
		Araweté	
		Anambé	
		Amanayé	
	Akwawa	Aikewara	3.390
		Assurini do Tocantins	
		Parakanã	
	Tenetehara	Tapirapé	25.256
		Tenetehara (Guajajara)	
		Tenetehara (Tembé)	
	Ka'apor	Ka'apor	4.485
		Emerillon	

20		Wajãpi	
21		Zo'é	
22		Guarayu	
23		Avá Guarani	
24	Ocidentais	Tapieté	131.735
25	Guarani	Isoceno	
26		Mbya	
27	Orientais	Kaiowá	119.668
28		Ñandeva	
29		Kokama	
30		Omágua	
31	Kokama	Yeral	~45.000
32		Cocamilla	
33		Sirionó	1.340
34		Yuki	1.040
35		Guarasug'we	400
36	Outros	Xetá (Aré)	69
37		Awá (Guajá)	468
38		Aché- Guayaki	1.211
39		Avá Canoeiro	40
TOTAL			339.991

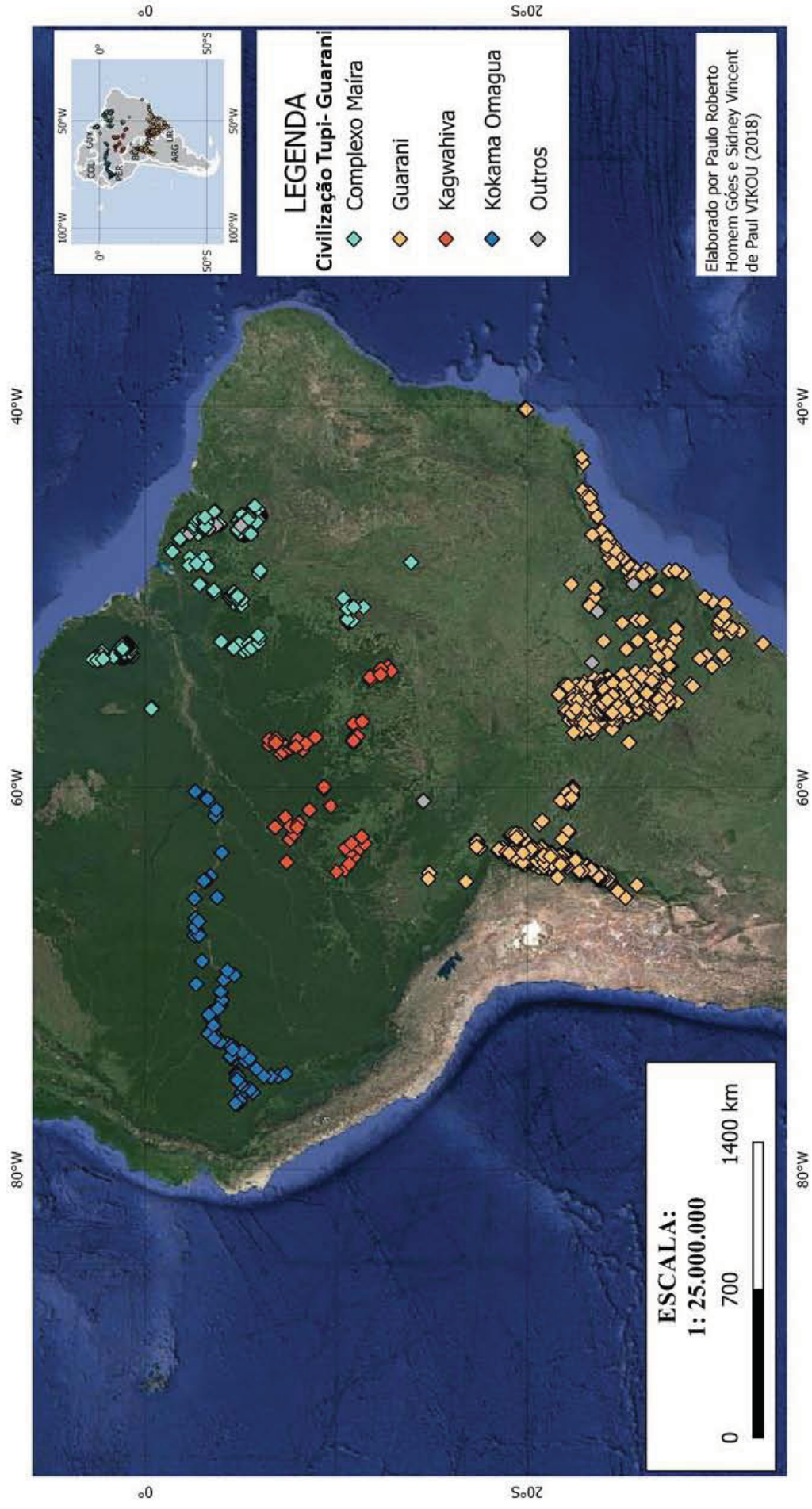
Conforme poderá ser observado no mapa da Figura 54, a família linguística Tupi-Guarani possui uma dispersão de escala continental. A porção Meridional do continente se destaca pela densidade populacional dos grupos, os quais, salvo os

Xetá, Sirionó e Guayaki (demograficamente pouco expressivos em relação aos demais), pertencem à macrounidade étnica Guaraní. Esta macrounidade étnica que separamos, para fins didáticos, em Oriental e Ocidental, corresponde atualmente a 80% da população desta família linguística.

A proliferação etnonímica é uma característica bastante consolidada entre os Tupi-Guarani, condizente com a morfologia social da maioria dos povos que pertencem a essa família. Se entre os Jê identificamos dezessete (17) etnias, entre os TG são, a partir dos critérios aqui utilizados, trinta e nove (39). Tal característica parece ainda mais vigorosa entre os grupos do “Complexo Maíra”, para os quais a própria ideia de etnia não é evidente. Entre os TG, de forma bastante contrastante com os Jê, as distâncias geográficas não correspondem, absolutamente, a distâncias linguísticas ou morfológicas. Os critérios de pertencimento são outros.

A presente proposta certamente merecerá revisões, no entanto, tem a virtude de estar assentada em informações atuais disponíveis sobre estes grupos com relação à distribuição geográfica e demográfica. Enfrento o desafio de organizar estes dados na esperança de oferecer uma visão do conjunto TG e suas variações morfológicas e demográficas para, assim, contribuir com futuras pesquisas e comparações internas entre os TG e entre esses com outras famílias linguísticas e formas socioculturais. Os subtópicos que seguem constituem uma proposta descritiva dos Tupi-Guarani através de macrounidades étnicas, algumas dessas possuem maior coerência interna do que outras.

Figura 54 - Mapa da distribuição geográfica contemporânea da civilização Tupi-Guarani



3.4 KAGWAHIVA: MYTY E TARAVÉ

A macrounidade étnica Kagwahiva, em termos de parentesco linguístico (AGUILAR, 2015, p. 62), abarca as etnias Amondawa, Tenharim, Parintintin, Karipuna (Rondônia), Jiahui, Yuma, Jupaú, Piripkura, Apiaká e Kawaiwete. São aproximadamente cinco mil e trinta (5.030) pessoas habitando Terras Indígenas que totalizam aproximadamente oito milhões, trezentos e cinquenta e três mil (8.353.000) hectares (área compartilhada com povos pertencentes a outras famílias linguísticas). Dentre os Kagwahiva, o grupo Piripkura, no Noroeste do Mato Grosso, divisa com Amazonas, permanece optando pelo isolamento.

A sociologia e localização geográfica dos Kagwahiva permitiram sua separação em dois conjuntos, sendo que os povos ocidentais, da bacia do rio Madeira, além de falantes da mesma língua, são estruturados por metades exogâmicas patrilineares (salvo Yuma e Karipuna, cuja população atual é menor que 10 indivíduos). Tal traço da organização social das etnias Kagwahiva ocidentais as distinguem da maioria dos povos Tupi-Guarani, com exceção dos Parakanã e Tapirapé (Akwawa)⁸⁹, os aproximando de povos da família Jê, mas principalmente dos Munduruku⁹⁰ (tronco Tupi - família linguística Munduruku).

Os Apiaká e Kawaiwete, por sua vez, constituem o que denominamos como ramo oriental Kagwahiva e ambos estão localizados atualmente na bacia dos rios Teles Pires-Tapajós. Este ramo Kagwahiva não prescreve atualmente a exogamia de metades, porém é provável que tal instituição tenha sido abandonada em um passado recente. Conforme Peggion (2006, p. 161), há rituais como o Mboatawa que são comuns, por exemplo, aos Tenharim (ocidentais) e Kawaiwete (orientais).

Das macrounidades étnicas Tupi-Guarani, os Kagwahiva são aqueles mais próximos geograficamente daquele que seria o centro de origem do tronco Tupi, na bacia do rio Madeira. Conforme as hipóteses de Melo e Kneip (2017), os Kagwahiva constituem um conjunto de povos que migrou sentido Oeste, em movimento de

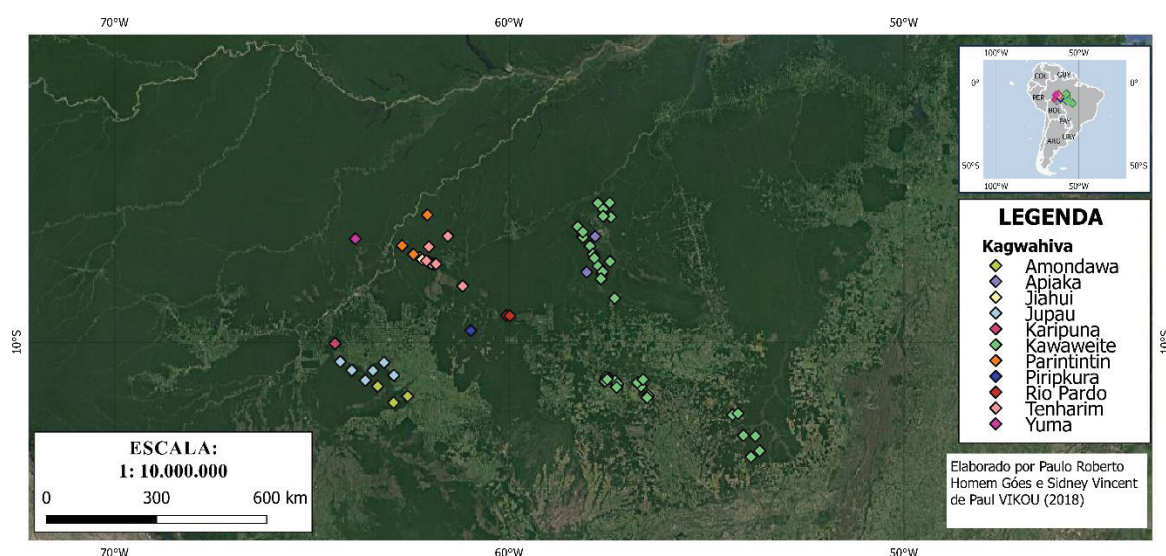
⁸⁹ Viveiros de Castro (1986, p. 92) atribui este dualismo Tapirapé às influências Karajá e Kayapó e enfatiza que “tais sistemas não parecem possuir o mesmo rendimento sociológico e densidade cosmológica que os ‘modelos’ Macro-Jê”.

⁹⁰ A existência de metades entre os Munduruku e Kagwahiva merece uma atenção dos etnólogos que creio que ainda não foi dispensada. Tais instituições destoam do padrão Tupi-Guarani de forma análoga aos Huni Kuin com relação aos demais povos da família linguística Pano.

afastamento do centro de origem da família Tupi-Guarani, o que os aproximou geograficamente da área de dispersão original do tronco Tupi.

A existência das mesmas metades exogâmicas Mytu e Taravé entre os diversos grupos Kagwahiva ocidentais é bastante significativa da morfologia desta macrounidade étnica, constituindo um traço institucional comum que corrobora com a hipótese aqui apresentada. É significativo que o complexo dualista Tupi-Guarani composto pelos Kagwahiva, única unidade macroétnica dentro desta família linguística que tem a exogamia de metades como instituição (há traços dualistas em outras etnias específicas TG, mas não como instituição regional), se localiza geograficamente muito próximo aos Munduruku, povo também Tupi (não Tupi-Guarani), onde opera a exogamia de metades.

Figura 55 - Mapa Kagwahiva



3.5 COMPLEXO MAÍRA

Os Tupinambá sentiam-se devedores a Maíre-monan por sua organização social, ou seja, conforme a expressão de Thevet, por sua “maneira de distribuir governo”. (METRAUX, 1979, p. 3)

Há padrões nesta diversidade de etnias Tupi-Guarani que habitam, atualmente, as matas amazônicas desde a bacia do Xingu ao Gurupi que justifiquem tentativas etnológicas de produção de conjuntos? A noção de macrounidade étnica pode ser aplicada a estes povos que não reivindicam um pertencimento muito além de seus grupos locais? Pessoas que não operam uma escala sociológica englobante?

As dúvidas não são retóricas. Os dados etnológicos disponíveis sobre os grupos Jê sugerem eles próprios um conceito de macrounidade étnica. Opera entre essas etnias escalas de pertencimento onde, ao meu ver, recorrentemente nós etnólogos confundimos escalas de socialidade distintas. Distintas por aqueles que produzem esses *socius*. Dizer Kayapó ou Mebêngokre, por exemplo, não é o mesmo que Xikrin e a pessoa Xikrin diferencia e opera, conforme a ocasião e o interlocutor, essas diferentes escalas de diferenciação.

Iniciamos a descrição Tupi-Guarani pelos Kagwahiva, representantes de uma morfologia que destoa do padrão Tupi-Guarani e que, além das metades exogâmicas, compartilham essa concepção de que há um nível além do étnico passível de ser mobilizado. O Tenharim, por exemplo, identifica o Yuma enquanto Kagwahiva (AGUILAR, 2015, p. 37), a recíproca parece ser verdadeira. Deste modo, o conceito de macrounidade étnica não é apenas outra denominação para unidade linguística, na medida em que aponta para características e formas socioculturais compartilhadas. Mas, chegando ao provável centro de expansão Tupi-Guarani, eis que nos deparamos com uma situação onde os padrões que podemos determinar (linguísticos, morfológicos, ambientais, míticos) são todos *ex sito*, todos analíticos. Consultando a bibliografia etnológica sobre os Ka’apor, Araweté, Parakanã, Awaeté, Emerilon, Anambé, etc., não fui capaz de localizar elementos ênicos que justifiquem o mesmo recorte conceitual aplicado aos Jê e aos Kagwahiva.

Uma exceção neste universo atomístico são as etnias que foram registradas pela alcunha de Guajajara e Tembê, que se autodenominam Tenetehara, são

falantes da mesma língua e possuem um histórico comum. É significativo, embora não tenha condições de explorar as hipóteses decorrentes, que a população Tenetehara, cuja soma é de pouco mais de vinte e cinco mil (25.000) pessoas, represente setenta e cinco por cento (75%) da população total deste que denomino “Complexo Maíra”.

Sendo característica da morfologia destes grupos, salvo os Tenetehara, que as fronteiras étnicas não estejam muito distantes dos núcleos locais e, com isto, cada etnônimo abarque um contingente demográfico relativamente reduzido, parece pouco produtivo investir no conceito de macrounidade étnica para constituir os conjuntos. Um exemplo eloquente dessa forma pode ser extraído dos Parakanã.

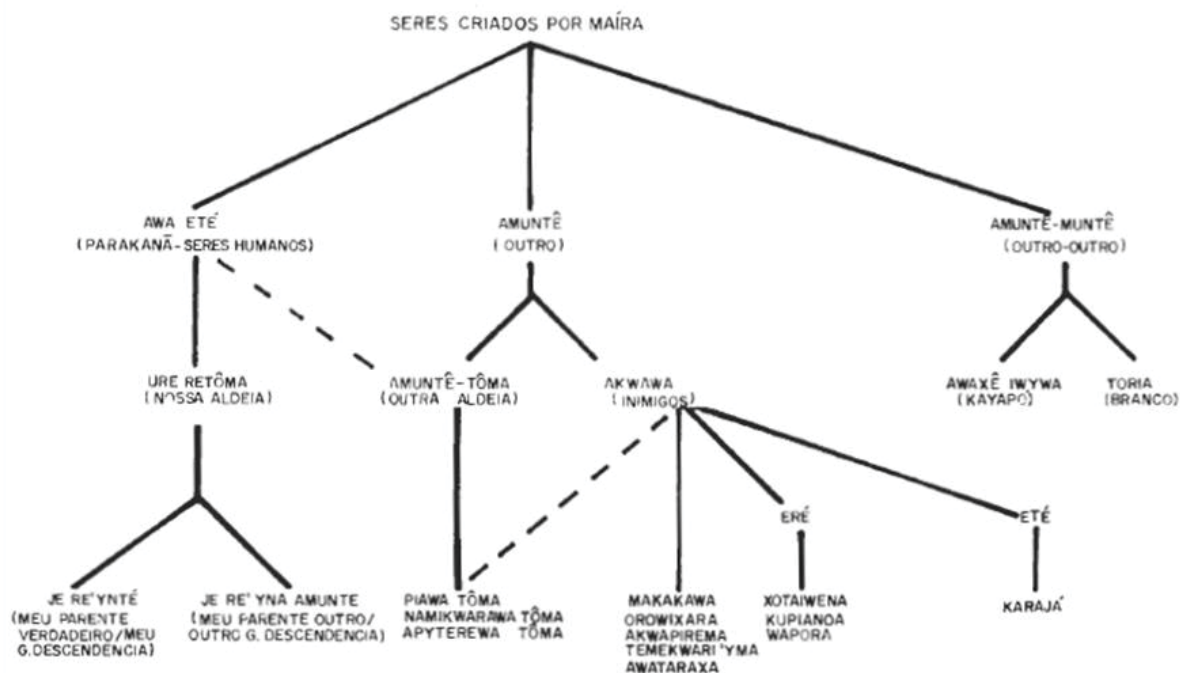
Conforme sintetizado por Magalhães (1991), a classificação social Parakanã possui três níveis básicos de diferenciação, todos originados pelo demiurgo Maíra, sendo os *awa eté* (lit. Homem verdadeiro – Parakanã) o nível inclusivo, os *amuntê* (outros – incluindo os Parakanã, habitantes de outras aldeias e, potencialmente, os inimigos) como categoria e os *amuntê-amuntê* (outro- outro – categoria que contempla os não-índios e os Kayapó). Não se trata apenas de que os grupos linguisticamente e culturalmente muito próximos se identifiquem reciprocamente como potenciais inimigos, vimos que isto é também uma característica Jê, mas sim de que não se compreendem como parte potencial de um *socius* que extrapole as fronteiras locais.

É relevante para demonstração desse argumento, portanto, que a morfologia social destes grupos ressoa nos processos de diferenciação linguística. A intensa mobilidade parece estar entre as constantes TG. Os limites do grupo e os limites do dialeto findam não muito além dos núcleos residenciais. Conforme Cabral e Solano (2006, p. 45), Araweté, Assurini e Anambé compartilham características gramaticais que distinguem estas línguas daquela falada, por exemplo, pelos Parakanã, muito embora, contemporaneamente, esses ocupem territórios limítrofes aos dos Araweté e Assurini ao tempo que os Anambé distam mais de quatrocentos (400) quilômetros.

Este divergente conjunto Tupi-Guarani pode ser caracterizado, portanto, por estes dois eixos: diferenças linguísticas relativamente significativas que coexistem em espaços geográficos limítrofes e distâncias geográficas significativas que não produzem, necessariamente, diferenças linguísticas. Esta equação é a inversa daquele padrão Jê onde a diferença linguística equivale à distância geográfica (cf.

supra capítulo 1). A partir de tais considerações, portanto, o critério de organização dos dados subsequentes ocorrerá a partir dos estudos linguísticos disponíveis, tomando por base Rodrigues e Cabral (2002), Michael *et al.* (2015) e, quando houver, dados de outros autores que complementam ou os retificam.

Figura 56 - Classificação social Parakanã



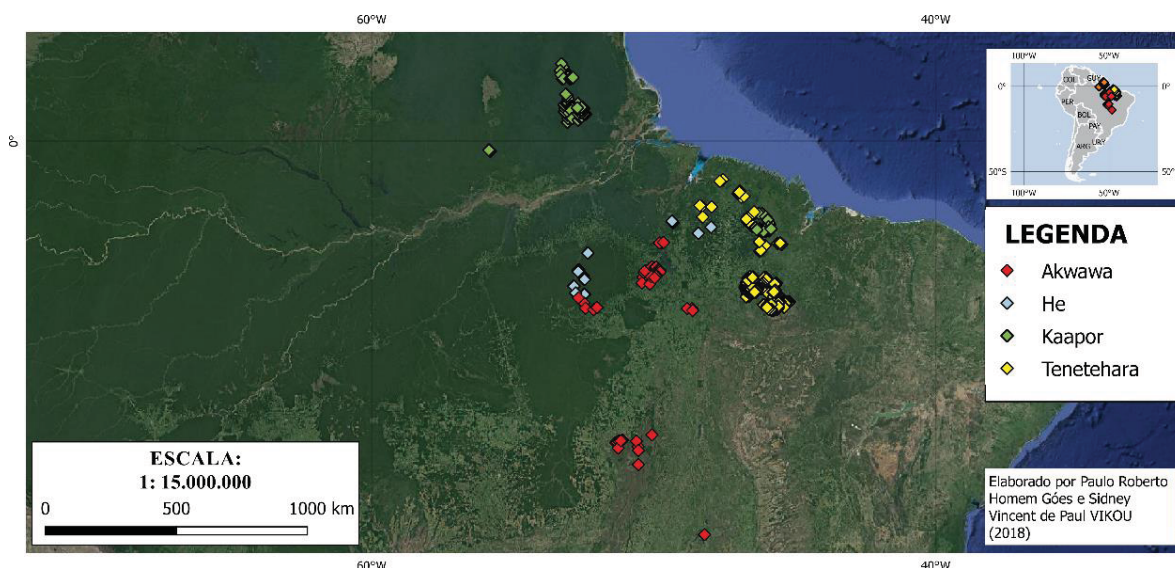
FONTE: Magalhães, 1991, p. 189.

Além das proximidades linguísticas e do padrão morfológico, encontramos **apenas** Maíra que, como destaca Laraia (1986, p. 200), é na realidade um panteão. Tal panteão está presente na mitologia, entre outros, dos Tembé (LOBO, 2016), Assurini (LARAIA, 1986), Guajá (GARCIA, 2010), Ka'apor (RIBEIRO, 1996), Araweté (VIVEIROS DE CASTRO, 1986), Avá Canoeiro (SILVA, 2006) e nos Tupinambá, conforme registros dos cronistas (METRAUX, 1979 e FERNANDES, 1970)⁹¹.

Ainda há muito a ser feito pela etnologia no sentido de compreender os padrões de relação entre as etnias Tupi-Guarani. A hipótese que defendo aqui visa suscitar questões a partir de uma sistematização inicial que, como tal, é provisória.

⁹¹ Importante destacar que não encontrei referências ao panteão Maíra entre os Wajãpi.

Figura 57 - Localização das etnias do Complexo Maíra



3.5.1 He

O conjunto He se distribui atualmente entre a margem direita do rio Xingu e a margem esquerda do rio Capim (bacia do rio Tocantins). Há um debate desde a década de 1980 sobre a classificação linguística destas etnias.

Aryon D. Rodrigues (1985) propunha agrupar os Assurini do Xingu, Kawaiwete (Kaiabi) e Araweté como pertencentes ao subconjunto V, ponderando, no entanto, que haviam poucos dados sobre o último. Eduardo Viveiros de Castro (1986), por sua vez, não encontrou elementos para inserir a língua Araweté em quaisquer unidades linguísticas mais amplas:

O Araweté é uma língua da família Tupi-Guarani, mas bastante individualizada. A compreensão entre falantes Araweté e intérpretes Akuãwa, Suruí e Assurini é medíocre (Arnaud, 1978:7), como constataram os sertanistas da frente de atração [...] A língua Araweté ainda não foi estudada por especialista [...] o que é claro que o Araweté não é “dialeto” de nenhuma língua TG. (p. 144-145)

O avanço dos estudos linguísticos ao longo das últimas décadas⁹² permitiu a Rodrigues e Cabral (2002) reclassificarem o subconjunto V:

⁹² Para um estudo linguístico do Araweté ver Solano (2009).

- (1) reposicionando o Kaiabi como integrante do conjunto Kagwahiva;
- (2) confirmando o parentesco entre as línguas Araweté e Awaeté (Assurini do Xingu);
- (3) acrescentando a esse conjunto o Anambé e o Amanajé.

Tal classificação vem sendo endossada por pesquisas mais recentes, tais como as de Cabral e Solano (2006), Solano (2009) e Michael *et al.* (2015).

A denominação “He” que proponho para esse conjunto de etnias foi sugerida por Nimuendaju para os grupos TG norte-oriental devido à “forma da primeira pessoa no singular” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 144), algo que parece apropriado na medida em que ressoa com o padrão “individualista” destes grupos. Embora demonstrável, a unidade linguística, cultural e morfológica entre estas etnias, ao que indica a bibliografia consultada e diferentemente do caso Kagwahiva, os He não reivindicam ou se reconhecem em uma identidade mais ampla, tornando questionável, inclusive a existência desta classificação.

Comum a esses grupos é justamente seu atomismo sociológico, sua língua e um habitar as florestas de interflúvio. Atualmente, se considerados neste provisório conjunto, os He somam uma população aproximada de 859 pessoas que habitam cinco (5) Terras Indígenas que, somadas, constituem uma área total de aproximadamente um milhão, trezentos e cinquenta e oito mil (1.358.000) hectares.

Com os He adentramos o universo Tupi-Guarani Nordeste, região de maior diversidade étnica e linguística Tupi-Guarani e centro do que podemos denominar de Complexo Maíra, considerando a presença deste panteão de demiurgos na mitologia destas etnias. É digno de nota que entre a macrounidade étnica Kagwahiva e o Complexo Maíra esteja concentrado o território Mebêngokre (Jê). A existência desse bloco Jê entre as macrounidades étnicas Tupi-Guarani não pode ser minimizada na compreensão da feição da dinâmica histórica e sociológica dessas etnias⁹³.

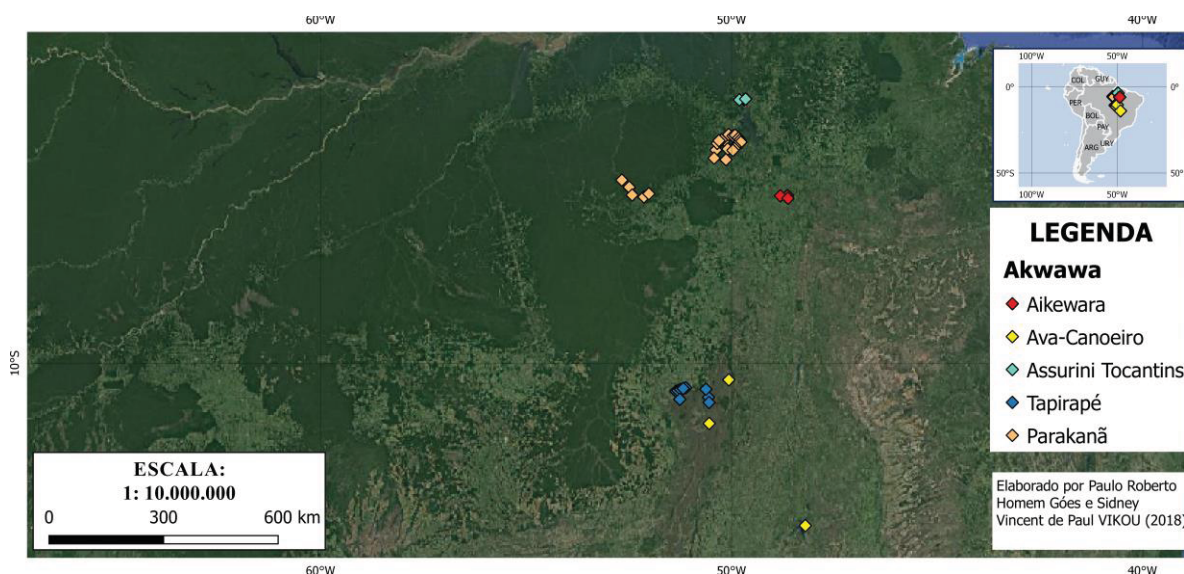
⁹³ A TI Mebêngokre Baú dista pouco mais de 200 quilômetros da TI Apiaká/Munduruku (Apiaká do conjunto Kagwahiva) e a TI Kararaô (Mebêngokre) é limítrofe a duas Terras Indígenas do conjunto He: Koatinemo (Awaeté) e Igarapé Ipixuna (Araweté).

3.5.2 Akwawá

As etnias que agrupo sob a alcunha Akwawá (Aikewara, Assurini do Tocantins, Parakanã e Apyawã) constituem um conjunto de aproximadamente três mil, trezentos e cinquenta (3.350) pessoas que habitam doze (12) Terras indígenas em diferentes estágios de demarcação. “Akwawá”, entre os Awaeté (Parakanã), significa inimigo, mas também é um termo para identificar a língua falada por estas etnias. As etnias que formam os conjuntos Akwawá e He são consideradas por Michael *et al.* (2015) como o ramo central do Tupi-Guarani. Esta hipótese linguística corrobora as hipóteses arqueológicas mais recentes sobre o centro geográfico de difusão da família linguística.

As etnias Akwawá estão geograficamente dispersas entre a porção alta e média da bacia do rio Araguaia (Apiawã e Aikewara) e inteflúvio Xingu – Tocantins. Todos estes grupos estabeleceram relações bélicas com grupos Jê, sejam os Mebêngokre (Xikrin e Metuktire), no caso dos Awaeté, ou os Apiawã e Aikewara ou Timbira, no caso dos Assurini, estando seus atuais territórios localizados em meio ou circundantes às áreas Jê. Os inúmeros relatos destes confrontos indicam que o saldo não costumava ser favorável aos grupos Tupi-Guarani.

Figura 58 - Mapa Akwawa



Rodrigues e Cabral (2009) consideram que os dialetos Parakanã e Asurini do Tocantins possuem uma origem comum relativamente recente:

On the basis of linguistic criteria it was previously said that the definitive separation of the Parakanã and the Asurini would be not older than 150 years. Since then these two peoples have lived under situations that differ in several aspects. (p. 8)

Não obstante a proximidade cultural, geográfica e linguística, como entre as outras etnias deste “disjunto”, os Parakanã e Asurini consideram seu modo de vida e línguas como independentes uns dos outros.

3.5.3 Tenetehara

O Guajajara e o Tembé são um povo, só mudou o nome, mas são um povo... aí fizeram essa separação, sê **Tembé e Guajajara**, falando a mesma língua, mas aí se dividiram devido os conflitos, eles com os **Timbira**... eles tentaram assim e afastar pra não causa muita polêmica (Miguel, liderança Tembé *apud* FERNANDES, 2015, p. 15)

Mesmo que os Tenetehara componham junto com aqueles que agrupo como Akwawá o subconjunto IV de Rodrigues (1985), considero pertinente alocar os Tenetehara como um conjunto específico no interior do Complexo Maíra. Se para os He e os Akwawá tal agrupamento consiste exclusivamente em um recurso analítico e didático, para os Tenetehara trata-se de uma categoria êmica.

Demograficamente bastante expressivas, as etnias do conjunto Tenetehara constituem uma população de pouco mais de vinte e cinco mil (25.000) pessoas. Conforme o registro reproduzido acima, além da língua, os Tembé e Guajajara compartilham uma história e pertencimento. Os Tenetehara habitam atualmente, além de centros urbanos, dezenove (19) Terras Indígenas em diferentes estágios de demarcação.

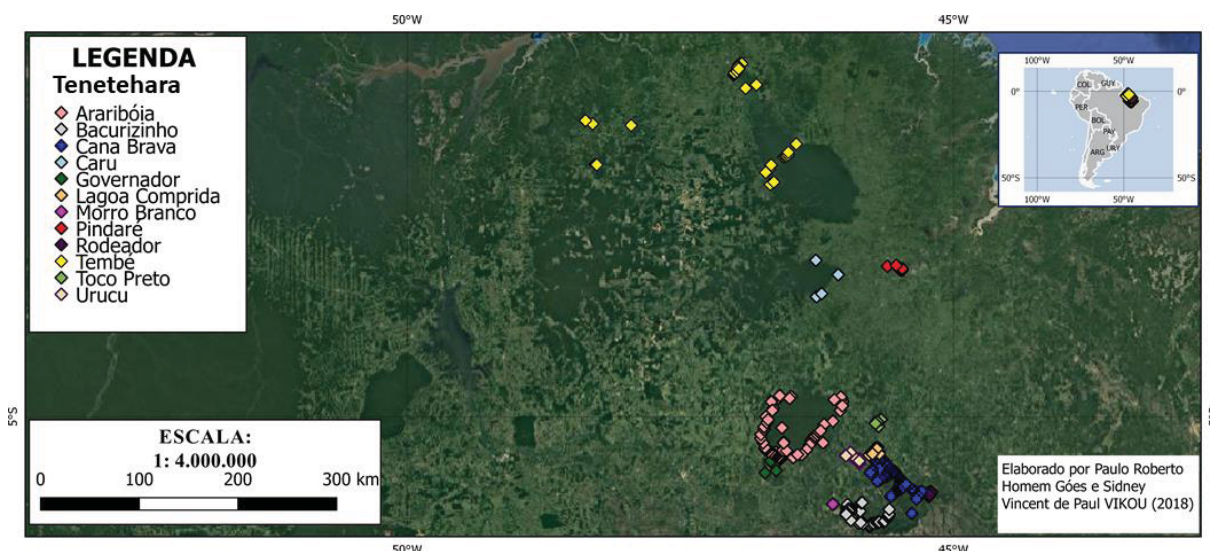
O estudo da linguista Tabita Fernandes da Silva (2010) confirma essa proposta de classificação:

Embora o Tembé e o Guajajara compartilhem a maior parte de seus respectivos léxicos, mesmo assim há diferenças notáveis. A comparação de parte do léxico dessas duas línguas com línguas de três sub-ramos da família Tupi-Guarani deixou claro que as duas

línguas são mais próximas das línguas do subramo IV e, em vários aspectos se aproxima mais do Tapirapé. Por outro lado, os itens lexicais que compartilham com o subgrupo VIII são claramente devido a empréstimos das línguas que compartilham a mesma grande área em que os falantes do Tembê e Guajajara vivem há mais de quatro séculos. (SILVA, 2010, p. 1194-95)

Entre as etnias Tenetehara uma característica comum é a multilocalidade. Guajajara e Tembê se distribuem por várias aldeias e Terras Indígenas, compartilhando-as em alguns casos com outros povos Tupi Guarani e Jê. A ideia de multilocalidade pressupõe (1) mobilidade interaldeã e (2) uma escala sociológica intermediária entre o grupo local e um “fora”, ou seja, pertencimento étnico.

Figura 59 Mapa Tenetehara



3.5.4 Ka'apor

No subconjunto VIII, Rodrigues (1985) agrupa as seguintes línguas: Wayampí (Oyampi), Emérillon, Amanayé, Anambé, Turiwára, Guajá, Urubú, Tukunypé, Wayampipukú. Conforme foi discutido no tópico sobre os He, Amanayé e Anambé foram posteriormente reclassificadas como línguas mais próximas ao Araweté e Awaeté (Asurini do Xingu). Não encontrei referências etnográficas sobre os Tukunypé e Wayampipukú.

Há poucos dados disponíveis sobre os Turiwara, Nimuendaju (1948, p. 193) os relaciona com os Ka'apor, que atualmente residem com os Tembê, que os

incorporaram à sua dinâmica sociológica. O caso dos Turiwara parece constituir mais um exemplo das etnias de transição entre as macrounidades étnicas, a exemplo dos Apiaká (Tupi-Guarani) e Apinajé (Jê).

A denominação “Ka’apor” que proponho a este “disjunto”, algo arbitrária como os He e Akwawá, é tributária de seu significado, “morador da floresta”. Para Michael *et al.* (2015), as etnias aqui agrupadas compõem o TG Nuclear (Ka’apor e Guajá) e TG Periférico (Emerilon e Wajãpi), com a ressalva que os autores incluem os Avá Canoeiro no TG Nuclear e na classificação aqui proposta estão “ajuntados” a uma forma específica TG que tratarei a seguir (tópico 3.5.3). Deste modo, proponho para o “conjunto disjunto” Kaapor as seguintes etnias: Kaapor, Wajãpi, Teko (Emerilon) e Zo’é as quais totalizam aproximadamente quatro mil, oitocentos e quarenta e cinco (4.845) pessoas.

Dentro deste conjunto interno ao Complexo Maíra, são significativas as reflexões que estas etnias produzem a partir do alargamento de suas experiências interétnicas. Gallois (2007) analisa aspectos deste fenômeno a partir dos Wajãpi:

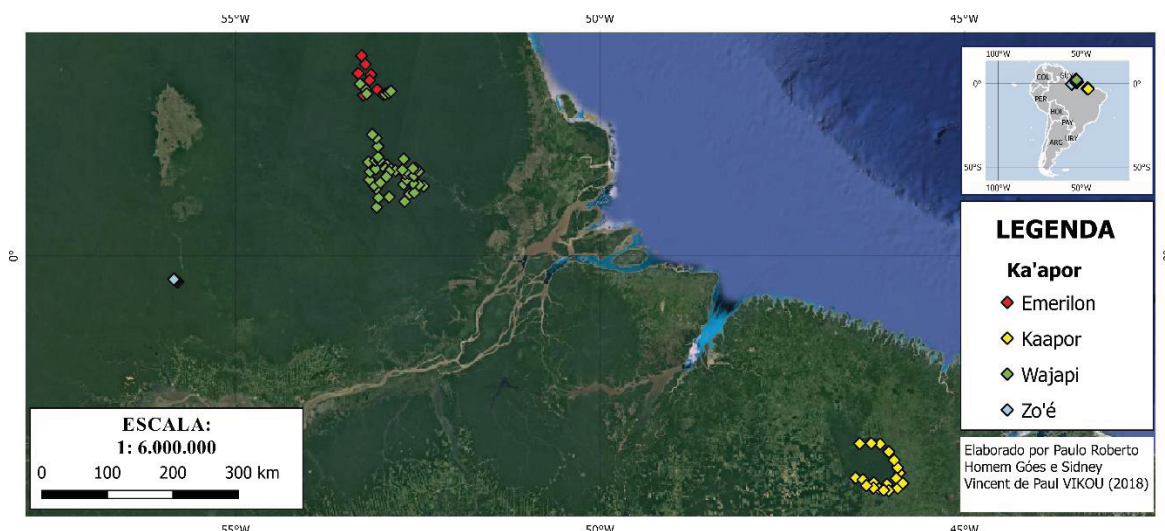
Entre eles está a língua, ou seja, a capacidade de interlocução, que leva, por exemplo, os **Araweté ou os Asurini** – ouvidos e conhecidos por meio de vídeos –, ou os **Tembé** – encontrados na Casa do Índio em Belém – a serem protótipos de *janekwer*, descendentes dos primeiros humanos criados pela vontade de *Janejar* [...] Todos os que compartilham essa sabedoria, como a de construir um tapiri na mata, montar um moquém, amarrar redes, aquecer-se no fogo, são ditos *janeanã*. Assim foram tratados os **Zo’é**, por ocasião da expedição de caça e pesca durante a qual os **Waiãpi** e seus hóspedes compartilharam o mesmo fogo e a mesma comida em acampamentos construídos em sintonia tanto de técnicas como de atitudes. Esse sentimento de compartilhamento de costumes não ocorreu na convivência com os **Yanomami**, na experiência de um jovem Waiãpi que visitou e passou algumas noites em uma aldeia desse grupo e ficou impressionado com a diferença nos modos de conforto nas moradias, comentada em mínimos detalhes, como a forma de amarrar as redes, colocar a panela no fogo, etc. (GALLOIS, 2007, p. 64 – grifos meus)

“Esse sentimento de compartilhamento de costumes” que permite aos Wajãpi localizar os Araweté, Assurini, Tembé e Zo’é como *janekwer* (os nossos), em contraste à estranheza causada pelos modos Yanomami, não é, no entanto, suficiente para que estas etnias reivindiquem uma identidade mais ampla do que a das fronteiras de seus grupos locais. É como se entre esses TG o grupo local

estivesse em relação direta com o “mundo”, sem intermediários ou escalas sociológicas. Voltaremos à esta questão no capítulo 4 e, sobretudo, ao longo da análise da onomástica Mbya no capítulo 5.

Um fator de primeira ordem que destaco da reflexão de Gallois é o conservadorismo linguístico Tupi Guarani, os Wajãpi compreendem a língua Araweté, Assurini, etc. Não obstante o esforço de classificação interna, distâncias linguísticas são transponíveis entre os TG, algo não observável entre os Jê. Sociologicamente atômicos, são povos que produzem homogeneidade linguística. Os TG oferecem um exemplo de uma forma sociocultural ampla geograficamente e estável historicamente através, e não apesar, de seu minimalismo sociológico. É como se o minimalismo TG direcionasse os ventos que impelem à mudança, como se as forças entrópicas exercidas pelos distanciamentos geográficos e históricos fossem parcialmente dissipadas por sua forma sociocultural.

Figura 60 - Mapa Kaapor



De alguma maneira, seduzida por esse atomismo sociológico do Complexo Maíra, a etnologia parece não ter dedicado a atenção necessária ao tema das relações interétnicas entre os TG. As relações com a alteridade são conceituadas de modos distintos (não há “A” alteridade, o “Outro” genérico) e os exemplos disponíveis demonstram que as categorias TG para os inimigos TG não são as mesmas utilizadas para os Jê. “Esse sentimento de compartilhamento de costumes” opera mesmo quando as relações são francamente hostis, algo muito distante do tipo de

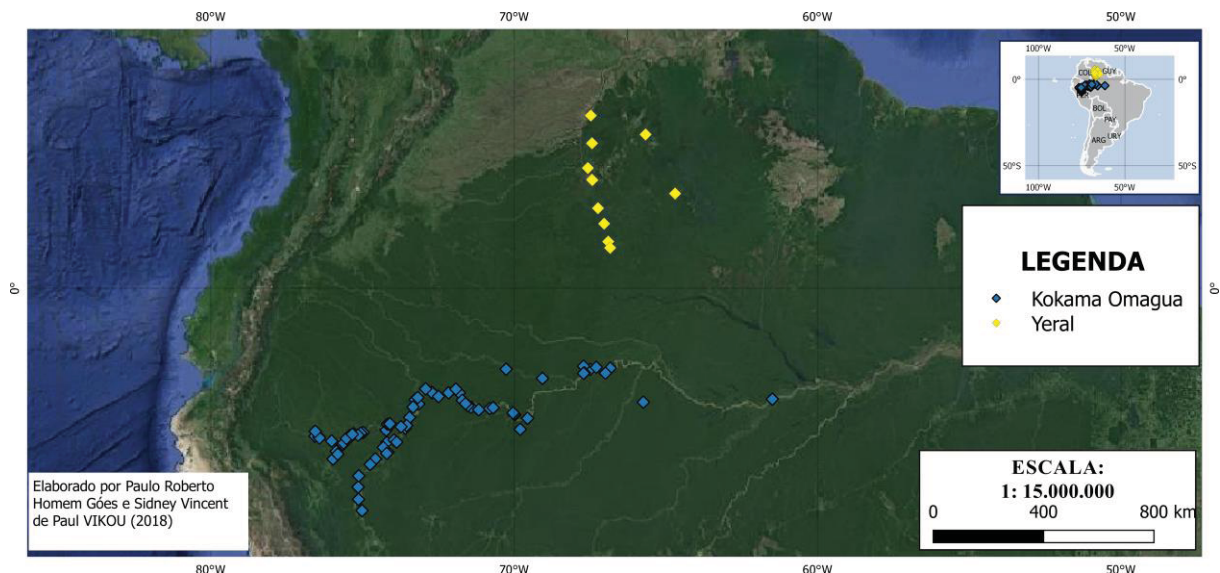
relações e conceituações que estes povos estabelecem com os Timbira, Mebengokre ou Xavante. *Minha eventual hostilidade com um Guajá, não obscurece meu entendimento de que eles não são o mesmo tipo de gente que os Krikati...*

3.6 KOKAMA-YERAL

Os Kokama foram classificados por Rodrigues como parte do conjunto III dos TG, junto às línguas gerais e língua Tupinambá. Cabral (1995) revê essa classificação apontando para o conjunto Kokama como língua não classificável, ou seja, uma língua originada pela fusão de uma base arawak e a língua geral (tupi-Guarani). Tal conclusão é reforçada pela presença dos únicos falantes de TG em território venezuelano. Yeral ou Nhengatu são as denominações de um grupo étnico que habita a região de Orinoquia na Venezuela, divisa com a Colômbia. Como os Kokama, Kokamilla e Omaguá, os Yeral são falantes de uma língua tupinizada, oriunda do Nhengatu.

Todas estas etnias, que somadas totalizam uma população de aproximadamente quarenta e cinco mil (45.000) pessoas, possuem um padrão morfológico ribeirinho cuja distribuição ocorre ao longo de mais de mil e setecentos (1.700) quilômetros (desde o Marañon e Ucayali, no Peru, até Manaus, no Brasil).

Figura 61 - Mapa Kokama Omagua



3.7 GUARANI: OS MUITOS FILHOS DOS NHANDERUKUERY

Cada horda reivindica apenas para si o nome da nação toda, sorrindo com desdém do atrevimento das demais que, por sua vez, arrogam-se o mesmo direito. (NIMUENDAJU, 1914 [1987], p. 7-8)

Não creio que a categoria “etnia” se aplique aos Guarani, embora, reconhecidamente, os diversos povos abarcados por esta denominação falem uma língua Guarani ou, quiçá, uma língua Tupi-Guarani⁹⁴. Entre grande parte dos Tupi-Guarani a escala étnica opera no nível dialetal ou mesmo “abaixo” dele. Os Mbya são uma etnia Guarani, assim como os Sirionó ou os Guarayo, embora todos falem a mesma língua, ou seja, seja possível a intercomunicação mesmo entre os monolíngues.

O que é, então, o nome Guarani? Porque este nome é reconhecido por tanta gente em tão amplo território? Porque outras etnias cujas línguas são tão próximas não se reconhecem enquanto tal? O que faz alguém Guarani?

A percepção de uma forma, de uma unidade social Guarani, embora imprecisa, já estava presente nas crônicas e relatos quinhentistas quando os viajantes distinguiam os Cariós (Carijós) e os Tupinambá, por exemplo. Aquilo que a família linguística Tupi-Guarani representa dentro do tronco Tupi, como mais expressiva diversidade étnica e linguística, maior dispersão geográfica e densidade demográfica, pode ser dito da macrounidade étnica Guarani dentro da família TG. Atualmente, nada menos do que 80% dos falantes TG pertencem a esta macrounidade étnica. Embora não exista um censo absoluto, estima-se, conforme supra, que atualmente a população Guarani esteja próxima dos duzentos e oitenta mil (280.000) indivíduos, incluindo aqueles que vivem no Paraguai, Argentina, Bolívia e Brasil.

Considerando as características territoriais, sociológicas, demográficas e históricas da macrounidade étnica Guarani, é pertinente agrupá-la em dois grandes grupos, os Guarani Ocidentais e os Guarani Orientais.

⁹⁴ Vários autores, entre eles Rodrigues (1905), advogam que se trata de uma única língua. As diferenças seriam transponíveis.

Figura 62 - Mapa Guarani

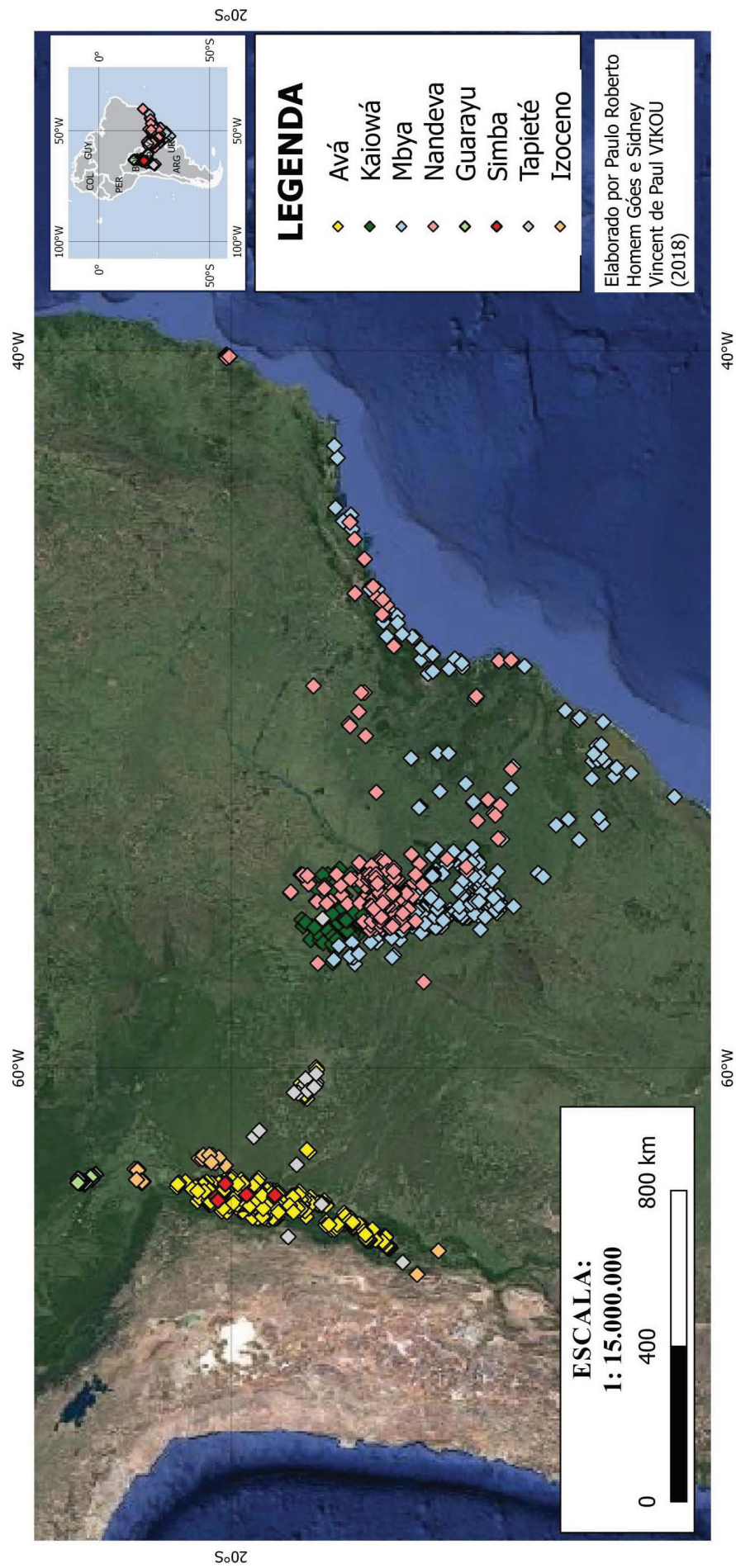
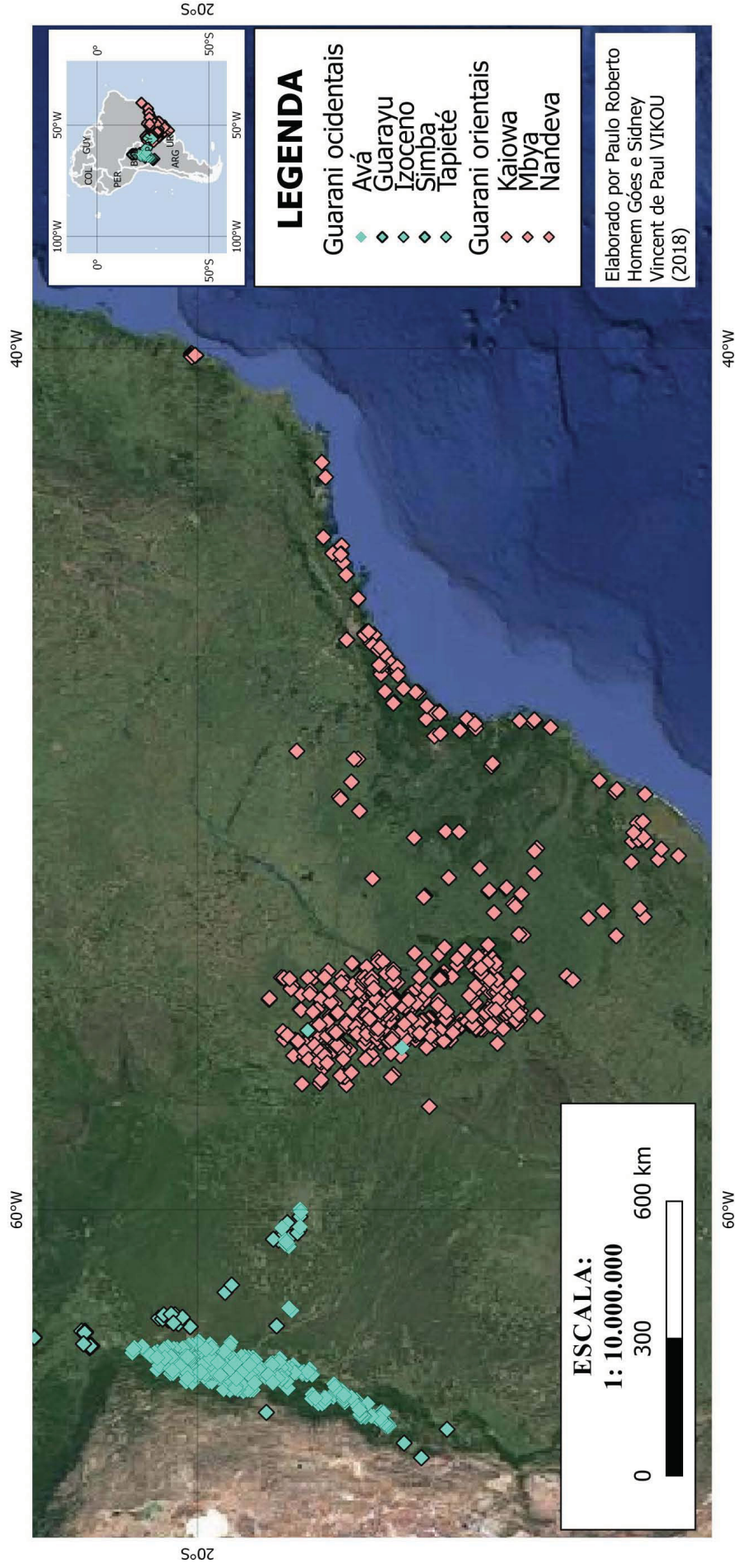


Figura 62 Mapa Guarani Ocidental e Oriental



3.7.1 Guaraní Ocidental

Alfred Metraux (1928 [2012], p. 75-77) propõe para os “Tupi-Guarani da Encosta dos Andes e Bolívia Ocidental” a seguinte classificação: Chiriguano, Chané, Tapieté, Guaráyú, e Sirionó. Dados recentes (DGEEC, 2004) sobre os grupos étnicos falantes de línguas Guaraní nos sopés dos Andes pouco modificam os registros de Metraux: Avá (Chiriguano), Izocéños (Chané), Tapieté (Ñandeva), Guaráyú, Guarasugwe, Bia (Yuki) e Mbya (Sirionó).

Erland Nordenskiöld e, seu então aluno, Alfred Metraux estão entre os pioneiros da etnologia a pesquisar esses povos, tendo o primeiro coordenado a “Expedición Sueca Chaco-Cordillera” nos primeiros anos do século XX (BOSSERT e VILLAR, 2007). Para Nordenskiöld, durante o percurso expansivo dos Guaraní, outros grupos, como os Izocéños e Chanés, de origem Arawak, teriam sido Guaranizados, adotando essa língua.

Este agrupamento de etnias diversas enquanto “Guaraní” é realizado a partir de critérios linguísticos e de uma “matriz cultural” comum expressa pela mitologia e técnicas agroflorestais.

Guaraní es un término que, a más de designar a un grupo preciso de personas, indica una pertenencia lingüística. Son cinco los grupos étnicos guaraní-hablantes en Bolivia: los yuki, que viven en la provincia Carrasco del departamento de Cochabamba; los sirionó, en la provincia Guarayos de Santa Cruz y la provincia Cercado del Beni; los guarayos, en la provincia del mismo nombre en Santa Cruz; los tapie-te, en la provincia Gran Chaco de Tarija; y los chiriguano que hoy se llaman “guaraní”. (COMBÉS, 2005, p. 4)

Dados etno-históricos sugerem que a atual configuração étnica e territorial destes grupos foi originada pela expansão Guaraní ocorrida a partir de 1541, já relacionada com a presença espanhola. A expansão dos grupos Guaraní teria sido barrada em confrontos com os Incas que habitavam as cordilheiras, a própria denominação “chiriguano” é de língua quéchua e é considerada pejorativa por estes grupos, embora esteja estabelecida na literatura etnológica em referência aos Avá do Chaco.

La distinción entre los subgrupos se basa en matices culturales y leves diferencias lingüísticas. Estos criterios establecen fronteras étnicas internas entre chiriguanos, “marcadores culturales” o “diacríticos” para emplear las palabras de Barth (1961 [1999]); son criterios pertinentes o significativos cuando interactúan, por ejemplo, un ava y un isoseño. Pero son criterios que se vuelven caducos cuando “los chiriguanos”, através de su organización política, la *Asamblea del Pueblo Guaraní*, interactúan con otro grupo étnico. En este caso, la etnia forma bloque, superando sus diferencias internas, para distinguirse de los demás. (COMBÉS, 2005, p. 6)

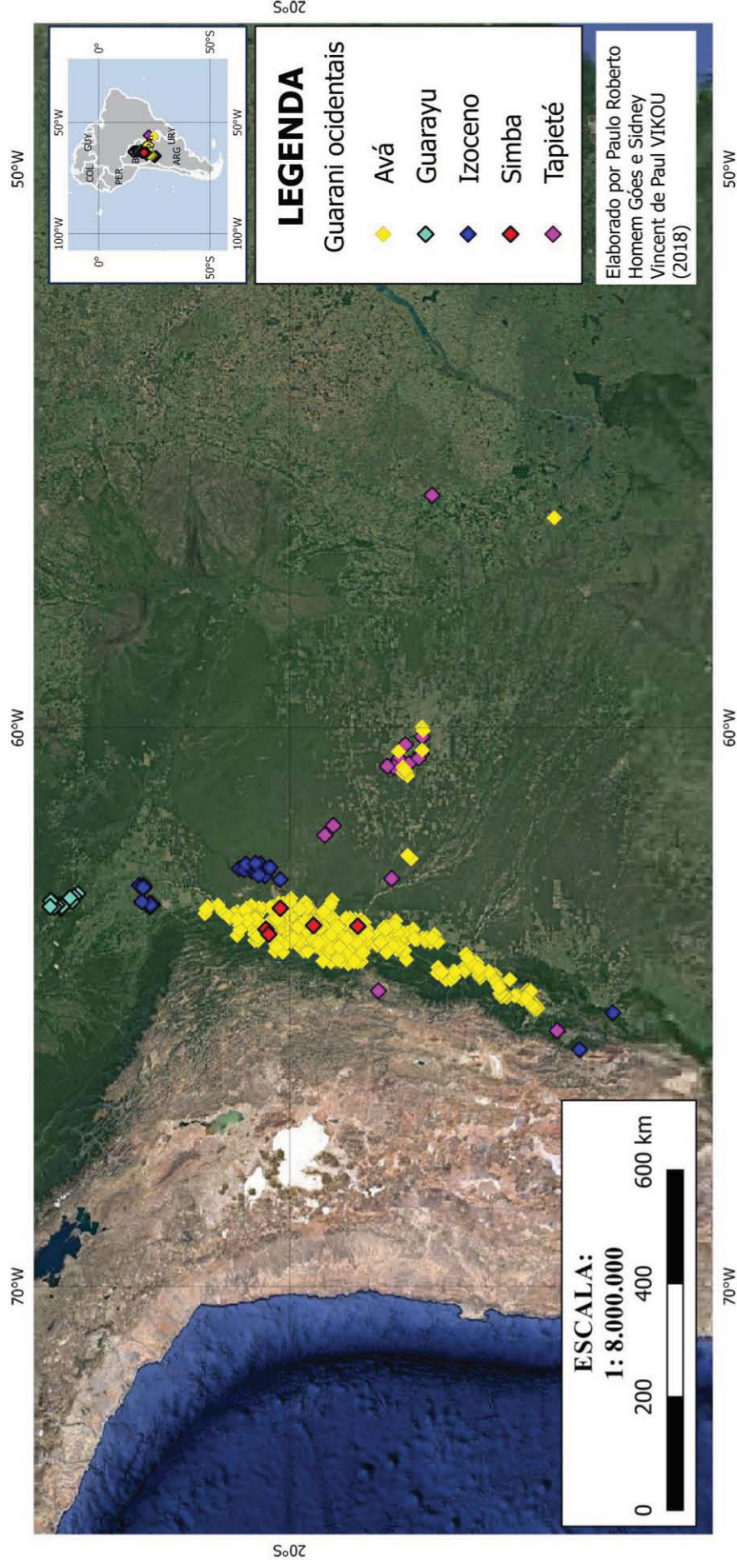
Esta dinâmica contrasta com o Complexo Maíra. Aqui faz sentido reivindicar o pertencimento à macrounidade étnica conforme o contexto e interlocutores. É uma questão de escala. A depender do nível, ninguém é Guaraní: o que há são grupos locais que marcam as diferenças entre si; a depender do nível as diferenças são operadas interétnicamente (Izoceno x Avá x Kaiowá). Porém, a depender do interlocutor, todos esses são Guaraní.

Graus de distância a-geográficos. Não obstante a distinção de Combés entre os Chiriguanos, que se identificam como Guaraní, e as demais etnias (Chané, Yuki, Gwarayu, Tapieté, Isoceño e Sirionó), que não mobilizariam essa macrounidade étnica como recursos distintivo, uma publicação recente sobre a presença continental dos Guaraní⁹⁵, inclui todas essas etnias enquanto povos Guaraní. As denominações Chiriguano, Avá, ou Guaraní do Chaco abarcam, portanto, um conjunto de etnias que habitam, majoritariamente, o sopé da cordilheira dos Andes entre o Norte da

⁹⁵ O Mapa Guaraní Continental foi elaborado por equipes de quatro países e constitui uma das iniciativas mais completas referentes à sistematização de dados sobre a distribuição geográfica dos grupos falantes desta língua. Além dos mapas da presença Guaraní por países, é acompanhado por um caderno com dados demográficos e territoriais destes povos. Conforme texto dos autores: “O Mapa Guaraní Continental e o caderno que o acompanha são o resultado de um trabalho coletivo que envolveu pessoas e instituições em quatro países - Argentina, Bolívia, Brasil e Paraguai - onde secularmente vivem os povos Guaraní. Participaram mulheres e homens voluntários, Guaraní e não-indígenas, antropólogos e indigenistas, todos comprometidos com a vida e o futuro destes povos. O mapa mostra onde vivem, quantos são, os nomes de suas aldeias e quais são as ameaças que levam à destruição dos seus territórios, tão importantes para a sobrevivência destes povos originários.”. O material pode ser acessado gratuitamente em: <<http://campanhaGuarani.org/Guaranicontinental/>>. A publicação desse grande trabalho ocorreu em agosto de 2017, quando haviam 13 meses que eu havia iniciado a plotagem das áreas TG e Jê no mapa. Se por um lado foi um golpe no ineditismo que eu pretendia com essa sistematização, de outro, contribuiu muito para a confirmação de dados e para completar as informações, sobretudo, referente aos Guaraní Ocidentais, cujas aldeias eu vinha encontrando dificuldades para localizar. Esta publicação teve um efeito positivo em minha pesquisa, na medida que incentivou a dar prosseguimento ao trabalho que vinha realizando. Nem é preciso mencionar que a qualidade gráfica, textual e capacidade de divulgação do Mapa Guaraní Continental é infinitamente superior às possibilidades desta tese. Por fim, destaco que por uma opção política e conceitual os autores do Mapa Guaraní Continental não distinguiram as etnias.

Argentina, Sul da Bolívia e Noroeste do Paraguai. Este macro conjunto constitui uma população aproximada de 160.000 pessoas (Mapa Guaraní, 2016, CEPAL, 2011b e Unicef, 2009).

Figura 63 - Mapa Guarani Ocidental



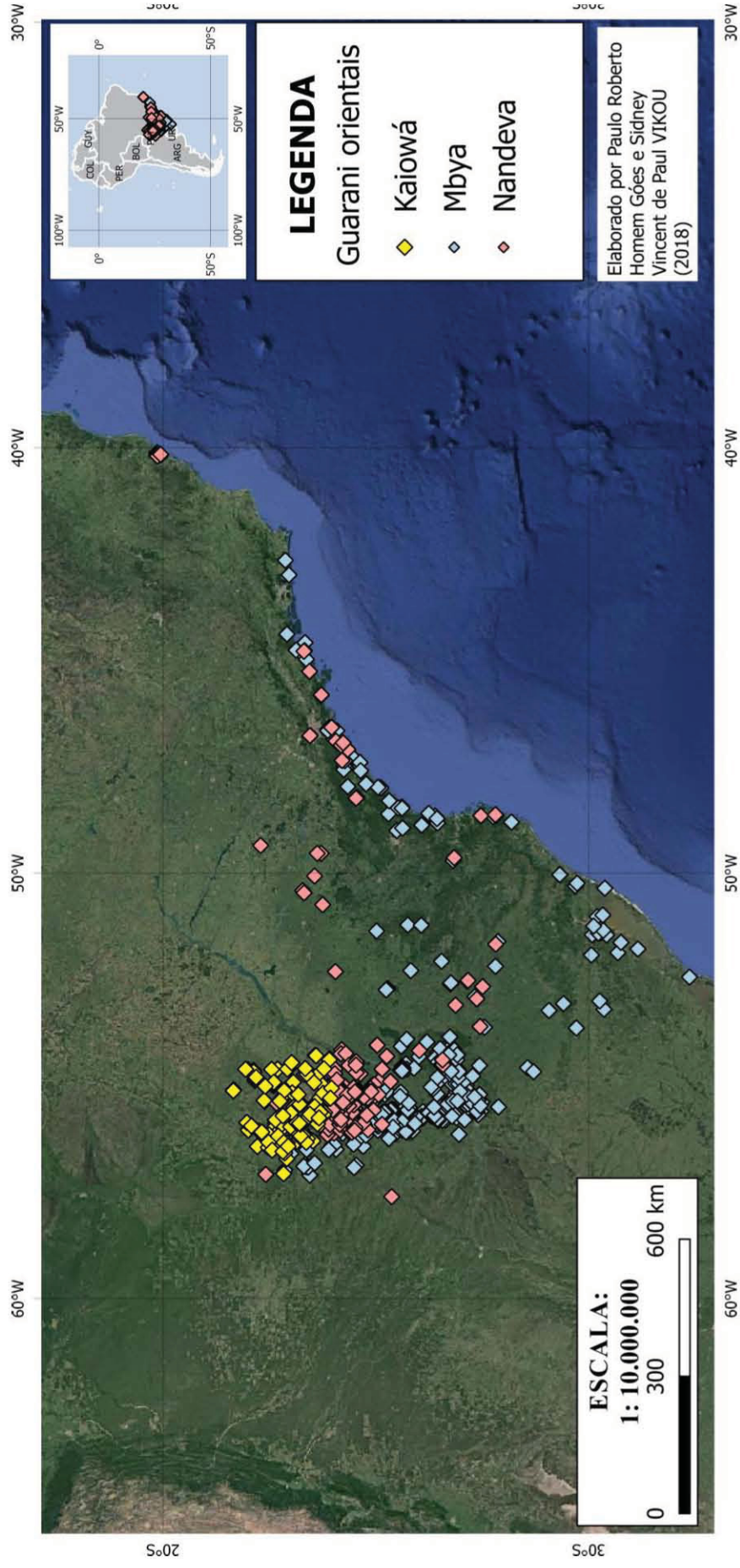
3.7.2 Guaraní Oriental

Os Guaraní Orientais são quase sinônimo, em grande parte da etnologia escrita e ensinada em português, dos próprios Guaraní. Em grande medida, o trabalho seminal de Egon Schaden, “Aspectos fundamentais da cultura Guaraní”, de 1954, foi responsável, dado seu próprio impacto na consolidação de uma etnologia Guaraní, pela sedimentação de uma imagem destes povos enquanto compostos pelos subgrupos Kaiowá, Mbya e Ñandeva. Não há imprecisão nesta classificação de Schaden, pois o autor propõe apresentar, “a tribo Guaraní e seus representantes em território brasileiro”. A questão é que muitos autores tomaram a classificação “em território brasileiro” como válida para a totalidade Guaraní.

Como vimos, estas três etnias, Kaiowá, Ñandeva e Mbya constituem uma parte significativa, porém uma parte, da macrounidade étnica Guaraní. Algumas vezes o debate referente aos índios “do” ou “no” Brasil, aparentemente superado em prol do segundo pólo, ainda ressoa nas formulações teóricas de nossa etnologia. Esta constatação deveria nos impulsionar a recorrer mais à produção etnológica escrita em espanhol e em Guaraní para superarmos efetivamente esse déficit.

Ao analisarmos o mapa (Figura 64) com a localização das comunidades e Terras Indígenas desta etnia, se evidenciam algumas importantes diferenças nos padrões territoriais. Entre os Ñandeva, Kaiowá e Mbya, portanto, não se diferenciam exclusivamente por seus dialetos e rituais, mas também por distintos padrões sociológicos, de relações interétnicas e de produção territorial. Com os Guaraní Orientais nos aproximamos da etnia Mbya, com a qual iremos caminhar nas páginas restantes desta parte da tese, porém, são ainda necessárias algumas considerações sobre os Kaiowá e Ñandeva, sem às quais nosso sobrevoo TG não fecharia seu ciclo.

Figura 64 Mapa de distribuição dos Guarani Orientais



3.7.2.1 Kaiowá

Kaiowá/Pãi Tatyterã é uma etnia cujo território se localiza nas microbacias da margem direita do médio rio Paraná. Em termos gerais as aldeias Kaiowá estão ao Norte das aldeias Ñandeva, havendo, no entanto, várias em que ambas compartilham o território. Uma característica desta etnia dentro dos Guarani Orientais é a concentração geográfica, algo que se assemelha morfologicamente aos Avá (Chiriguano), entre os Guarani Ocidentais ou aos Guajajara, dentro do Complexo Maíra. A relativa alta densidade demográfica e o padrão territorial bem localizado defrontados com os processos colonialistas de expropriação fundiária, estupros e assassinatos que ocorrem com intensidade crescente nas últimas décadas tornam a situação Kaiowá extremamente crítica⁹⁶. Um processo de etnocídio às vistas das autoridades brasileiras.

Em termos demográficos, é a maior etnia entre os Guarani Orientais, com aproximadamente quarenta e nove mil (49.000) pessoas, das quais mais de dois terços habitam áreas dentro do território brasileiro. É importante destacar que, embora etnologicamente sejam considerados Guarani, é historicamente recorrente que os Kaiowá se diferenciem dos Mbya e Ñandeva, reservando a esses o etnônimo Guarani. Um levantamento sobre as aldeias Kaiowá localizadas no Paraguai aponta que a média de habitantes por aldeia é de cento e oitenta e oito (188) pessoas. Em território brasileiro, considerando apenas as Terras Indígenas homologadas ou declaradas e sem considerar a divisão por aldeias interna a cada Terra Indígena, a média é de novecentos e doze (912) habitantes/aldeia.

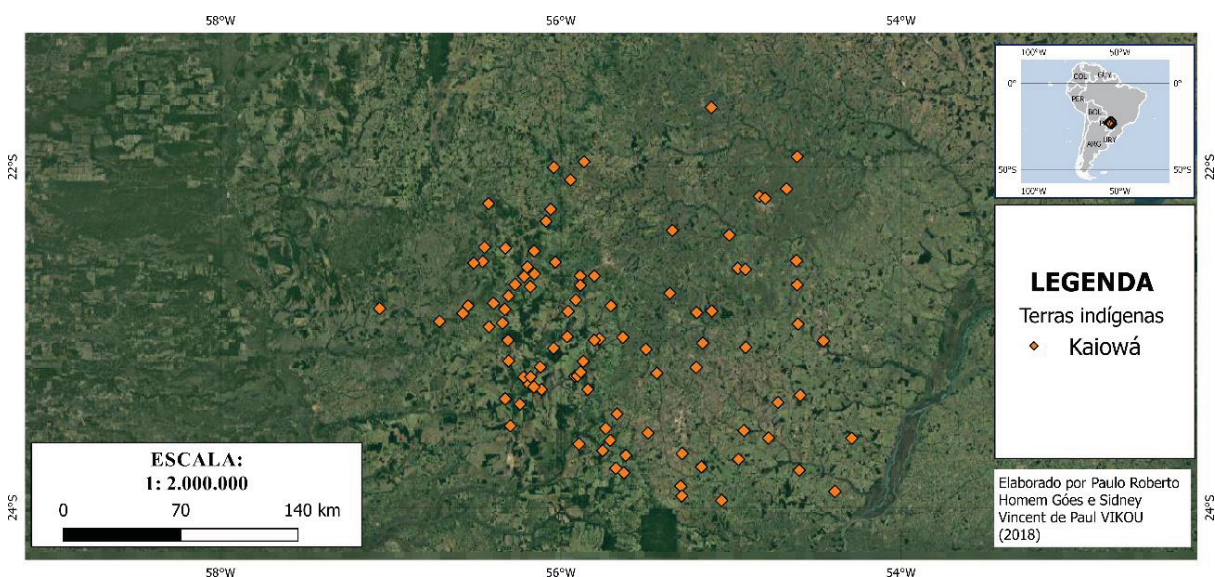
Tal discrepância não tem origem em quaisquer características morfológicas próprias ao sistema Kaiowá em território brasileiro, na medida em que é tributária direta da situação fundiária que lhes vêm sendo imposta neste lado da fronteira nacional.

⁹⁶ Não obstante a mobilização dos Kaiowá e de parceiros assim como as recorrentes denúncias, a situação continua extremamente grave. Palestina brasileira, o Mato Grosso do Sul representa a mais nefasta colonização em pleno século XXI. Algumas referências importantes para a situação Kaiowá: longa metragem “Terra Vermelha” de Marco Bechis, relatório “O Direito Humano à Alimentação Adequada e à Nutrição do povo Guarani e Kaiowá: um enfoque holístico” Francischini (2016), o filme “Martírio” de Vicent Carelli, as pesquisas de Tonico Benites, Spensy Pimentel e Levi Marques Pereira.

Os Kaiowá, não obstante a situação de penúria, não abandonam seu território, entre os TG talvez constitua o exemplo de maior enraizamento de uma etnia em locais específicos. O antropólogo Kaiowá Tonico Benites exemplifica de maneira bastante precisa esta morfologia:

É relevante observar que os membros de cada família extensa, hoje assentada nas reservas indígena Kaiowá se identificam e se caracterizam entre os grupos vizinhos a partir de seu lugar de origem (*ygua*). Por exemplo: um líder de família extensa kaiowá que luta pela recuperação de sua terra tradicional, denominada *tekoha* Mbarakay, hoje assentado na reserva de Limão Verde, se apresentou em nome do grupo familiar, na reunião (*aty*) da seguinte forma: “*Ore kuera ndahaei Limão Verde ygua, Ore tekoha Mbarakay ygua*”. “Nós não somos da reserva Limão Verde, Nós somos de Mbarakay”. (BENITES, 2009, p. 45)

Figura 65 Mapa de distribuição Kaiowá



As famílias extensas pertencem a determinados lugares, via de regra, relacionados a uma bacia hidrográfica. Os limites e cada *tekoha guacu* são precisos e há uma mobilidade geográfica relativamente restrita. A ideia de lugar de origem parece ser constituinte da forma de produzir territórios entre os Kaiowá. Com exceção de alguns poucos indivíduos, é pouco comum encontrar aldeias Kaiowá além das regiões apontadas acima. É significativo também que após o período dos aldeamentos da bacia do Tibagi, quando uma grande parte dos Kaiowá foram

trazidos pelo Barão de Antonina para São Pedro de Alcântara, houve uma grande migração de retorno dos Kaiowá para sua região de origem (AMOROSO, 1998).

3.7.2.2 Ñandeva

O Ñandeva constitui uma etnia que se distribui entre a parte sul dos maiores adensamentos demográficos Kaiowá e ao norte dos Mbya. São aproximadamente trinta mil (30.000) pessoas. Em termos morfológicos estão também entre estas duas etnias Guaraní Orientais, na medida em que possuem maior mobilidade e abrangência espacial que os Kaiowá, porém não na mesma intensidade Mbya.

Há uma plasticidade Ñandeva bastante notável e certa orientação para casamentos interétnicos, fato que já fora observado por Egon Schaden (1974, p. 22). Assim, em território que compartilham com outras etnias, é muito recorrente o estabelecimento de alianças políticas e matrimoniais. Na TI Araribá (SP), por exemplo, há a aldeia *Teregua* = Terena + Guaraní, em São Jerônimo (PR), onde convivem com os Xetá e, principalmente, Kaingang. Há um grupo que se autodenomina “Kaingua”, ou seja, uma junção de Kaingang e Guaraní. Podemos observar na Figura 66 a recorrência de aldeias Ñandeva localizadas em áreas compartilhadas com outras etnias. Esta abertura sociológica se reflete nas alianças matrimoniais com não-índios e é motivo de reflexões entre os próprios Guaraní Orientais.

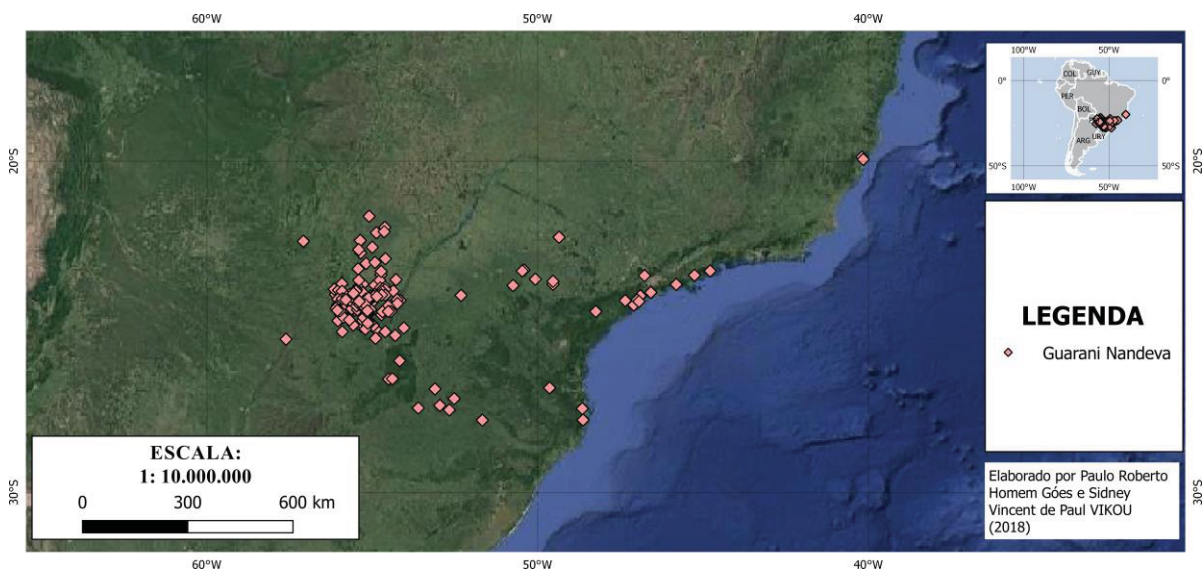
A análise de Honorário Lopes (Mbya) tal como registrada por Garlet e Assis (2007), traz elementos que apontam para essa característica Ñandeva (aqui identificado por Chiripá):

Prá mim o *kechuíta* não é Mbyá puro. *Kechuíta* é o Chiripá. Porque veja bem: o Mbyá na reza dele não usa a cruz; sendo Mbyá puro não pode usar a cruz. Quem reza pra cruz é o Chiripá. Ele usa isso porque é um católico, porque já aprendeu a rezar com o branco. O Chiripá é Guaraní também; fala quase a mesma palavra que nós, mas também é um pouquinho diferente. **O Chiripá é assim mesmo, gosta de aprender as coisas do branco, de usar o sistema do branco [...]** Isso é assim mesmo; já (há) muito tempo. Desde o tempo de cacique Parágua e cacique Guairá, lá no Paraguai. Quando chegou o branco, o cacique Parágua já gostou do branco, logo ficou amigo. Cacique Guairá, que era cacique nosso, de Mbyá, não quis assim. Não tocou a coisa do branco, quis ficar pobre mesmo, no mato. Assim segue o

Mbyá até hoje. Por isso que tô dizendo: *kechuíta* é da parte de Chiripá. (p.104 – grifo meu).

O chiripa é identificado pelo Mbya como um Guarani mais propenso “às coisas do branco”. Os dados etnográficos e etnológicos que disponho sugerem que essa propensão ao diálogo interétnico é uma característica Ñandeva. Esta plasticidade morfológica é inclusive marcada no registro etnônimo, enquanto os Kaiowá são inequivocadamente denominados Kaiowá, os registros oscilam entre Ñandeva, chiripa, avá, tupi ou mesmo tupi-Guarani para designar esta “etnia”. Valéria Macedo, a partir de sua etnografia na TI Ribeirão Silveira, aponta para algumas maneiras como os ali autodenominados Guarani (Mbya) e Tupi-Guarani (Ñandeva) pensam suas diferenças.

Figura 66 Mapa da distribuição Ñandeva



Os Guarani e os Tupi Guarani reconhecem-se como falantes de línguas distintas, mas aparentadas, e identificam diferentes modulações *afectivas* em seus corpos. Entre estas, costumam destacar uma maior disposição entre os Tupi para lutas e alianças, contrastando com a tendência entre os Guarani de evitarem o conflito aberto e serem mais reservados, preferindo partir a submeter-se aos outros ou confrontá-los diretamente. (MACEDO, 2017, p. 513)

A propensão à aliança como marca dos Ñandeva e a reserva e mobilidade como definidoras dos Mbya. Conforme veremos, tais concepções sobre estas diferenças, não obstante o uso de outros etnônimos, são uma constante na literatura.

De forma análoga aos Kaiowá, a densidade demográfica Ñandeva é significativamente maior no lado brasileiro do que paraguaio, estando na proporção média de duzentos e cinco (205) habitantes por aldeia no primeiro caso e cento e nove (109) habitantes/aldeia no segundo.

3.7.2.3 Mbya

Os Tekoa da etnia Mbya se distribuem entre a bacia do médio Paraná (Paraguai, Argentina e Brasil) e o Litoral Atlântico (Brasil), totalizando uma população de pouco mais de quarenta e uma mil (41.000) pessoas. Em contraste com os Kaiowá, se observa uma grande mobilidade territorial e, em contraste aos Ñandeva, acentuada endogamia étnica. Dentre os Guaraní Orientais é a etnia com maior número de aldeias e, com isso, menor densidade de habitante/aldeia.

Há uma grande concentração de Mbya no Paraguai, onde mais da metade da população, vinte e duas mil, trezentas e oitenta e oito (22.388) pessoas, vivem em cento e oitenta e nove (189) aldeias. Informações de diversas fontes sugerem que há uma vigorosa expansão geográfica Mbya ao longo das últimas décadas, através da qual tem recuperado áreas de antiga presença de seus ancestrais.

Al respecto sorprende la creciente fragmentación comunitaria que han sufrido los aborígenes en Misiones durante los últimos años, que se refleja entre otros aspectos en la multiplicación de comunidades: si bien todos los estudios ofrecen cifras estimadas, la mayoría de los textos de circa 2003 hablan de unas 50 comunidades guaraníes en Misiones, cifra que aumenta progresivamente según cada nuevo documento que aborda el tema, hasta llegar a las estimadas 100 comunidades actuales, según varias fuentes consultadas. (WORLD BANK, 2010)

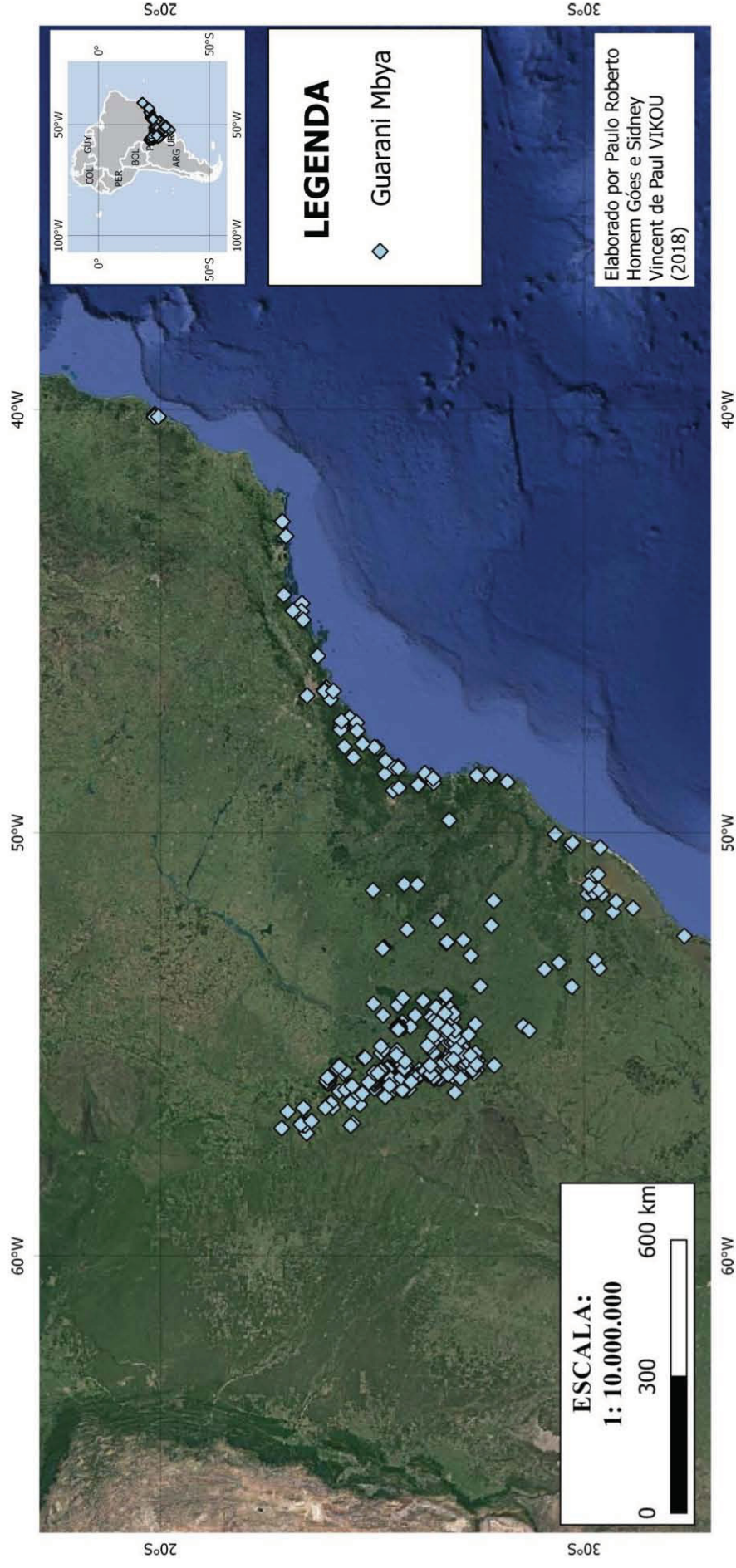
Atualmente existem cerca de cento e quinze (115) *tekoa* Mbya na Argentina (em sua maioria localizados na província de Misiones) e uma população de aproximadamente nove mil e trezentas (9.300) pessoas, porém minha sistematização dos dados alcançou um detalhamento demográfico apenas de setenta (70) *tekoas*. Embora incompleto, fica bem demonstrada uma relação média habitante/aldeia.

No caso dos *tekoa* em território brasileiro, os dados que consegui sistematizar são referentes a oito mil e cinquenta e duas (8.052) pessoas distribuídas em sessenta e cinco (65) *tekoa* (algumas áreas abaixo discriminadas possuem mais

de uma aldeia). Há acampamentos que não foram computados na tabela abaixo, assim como há certa imprecisão permanente nos dados decorrente da intensa mobilidade interaldeã Mbya.

Certamente há imprecisões nesses dados, porém creio que são suficientes para apontar alguns padrões. Considerando os dados sistematizados para todas as aldeias (Brasil, Paraguai e Argentina) temos uma média aproximada de cento e cinco (105) habitantes/aldeia entre os Mbya, cento e cinquenta e sete (157) entre os Ñandeva e quinhentos e cinquenta (550) entre os Kaiowá. A maior densidade Kaiowá com relação às demais etnias Guaraní Orientais é referente à situação em território brasileiro (a média é de cento e oitenta e oito [188] hab./*tekoa* no Paraguai), mas também é eloquente de uma forma de relação com seus territórios que difere muito daquela que observamos entre os Mbya. Há diferentes ênfases com relação ao peso que o pertencimento a um lugar em contraste com ao pertencimento a, digamos, um modo de vida. Estes dados sugerem, portanto, uma morfológica onde entre os pólos território e forma social: os Kaiowá tendem ao primeiro e os Mbya privilegiam o segundo. Os Ñandeva permanecem intermediários neste gradiente.

Figura 67 Mapa dos territórios Mbya



3.8 OUTROS: AVÁ GUAJÁ, SIRIONÓ, GUARASUG'WE, YUKI, KAMAYURÁ, AVÁ-CANOEIRO, ACHÉ E XETÁ

Diversos grupos Tupi-Guarani, não obstante a classificação linguística de Rodrigues (1964 e 1986) e Rodrigues e Cabral (2002), parecem não compartilhar de qualquer macrounidade étnica. O caso dos Kamayurá, grupo TG que integra o sistema alto xinguano e dos vários povos caçadores-coletores que habitam regiões mais densamente povoadas por outras etnias TG, tais como Sirionó, Yuki, Xetá, Aché e Avá-Canoeiro. A recorrência destes caçadores nos diversos conjuntos TG parece atualizar um padrão potencial mais marcadamente nômade que existe em toda a família linguística. Assim é para os Awá (Guajá) em região amplamente habitada pelos Tenetehara, Xetá e Aché circundados pelos Guarani Orientais e Sirionó, Yuki e Guarag'we entre os Guarani Ocidentais.

A passagem de Yokoi (2014) sobre a relação entre os Guajá e outras etnias trata de diferenciações étnicas mobilizadas no contexto interétnico:

O interessante aqui é também pensar sobre a língua e o outro, ou melhor, os outros. Assim, me disseram que durante essas visitas entendiam completamente a língua Guarani (e vice-versa), sem nenhum problema, contudo quando questionei sobre a língua Guajajara-Tenetehara e a Urubu Ka'apor (outro inimigo histórico dos Awá), que fazem parte, assim como a Guarani, da mesma família linguística que a Guajá, disseram não compreender o que eles dizem. Isto me leva a crer que nesse caso o entendimento linguístico entre esses povos, da perspectiva Awá, é antes social do que propriamente linguístico. (p. 67-68)

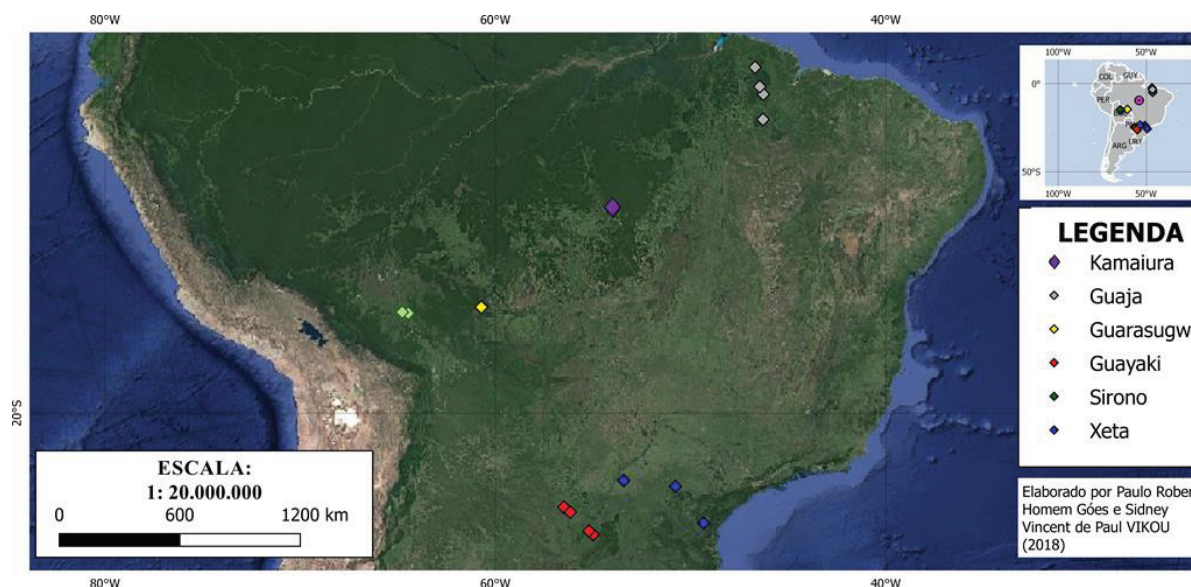
Os Guajá dividem uma das Terras Indígenas que habitam com os Ka'apor, outra com os Tenetehara (Guajajara e Tembé) e apenas em uma delas possuem exclusividade. Nestes dois casos onde coexistem na mesma área demarcada, tem havido intercassamentos com aqueles que eram considerados inimigos (*kamará*) históricos. Falar em “Guajá” é se referir não a uma totalidade homogênea, mas a dialetos e, no mínimo, três núcleos políticos distintos. Cada aldeia ou unidade local equivale uma etnia na morfologia Guajá.

Intercassamentos recentes, territórios limítrofes, temas míticos compartilhados, línguas geneticamente aparentadas. Esta proximidade entre os

Tenetehara e Guajá obscurece um dado fundamental relativo à morfologia destes povos: o *socius* Tenetehara é constituído por inúmeras aldeias em diferentes regiões, abrange quase vinte e cinco mil (25.000) pessoas, já para os Guajá os limites étnicos findam, por vezes, com o grupo doméstico (os trezentos e trinta e nove [339] Guajá estão distribuídos em cinco [5] terras indígenas distintas) e entre aldeias distintas há diferenças marcantes entre padrões alimentares, modos de relação com estrangeiros e outras características que tenderíamos a denominar socio-culturais. A própria ideia de um povo Guajá é colocada em cheque diante de tais constatações.

Se a macrounidade étnica Tenetehara possui analogias com a morfologia Kagwahiva e Guarani (quicá Tupinambá), o segundo é análogo aos Xetá, aos Aché e àqueles que agrupei, provisoriamente, enquanto “outros” na falta de uma melhor definição. A língua Xetá já foi, assim, considerada como dialeto Guarani, assim como o Sirionó é a mesma língua dos Guarayos. Quero apontar com essa digressão que há, assim, no mínimo duas grandes formas de constituição das escalas sociais entre os TG. Voltaremos à esta questão.

Figura 68 - Mapa “Outros” TG



Analisando o conjunto dos povos do tronco Tupi, em termos de dispersão geográfica e demografia, a família Tupi-Guarani é, sem quaisquer dúvidas, o ramo

mais vigoroso. Em alguma medida são os Mbya, contemporaneamente, que seguem de forma mais contundente este ímpeto TG: uma dispersão homogênea com grande velocidade na criação de aldeias demograficamente pequenas.

A forma Mbya é análoga a um ramo novo, no sentido em que cresce com vigor, outros ramos se tornaram mais territorializados, estagnaram sua dispersão geográfica em prol de uma expansão exclusivamente demográfica. Os Mbya, assim, cumprem neste interciclo dos séculos XX e XXI o que os movimentos Guaraní fizeram nos sopés dos Andes ao longo do século XVI. Porém, no caso Mbya, esse é antes um movimento de retorno. Para uma análise do sistema de relações intercomunitárias que possibilitam aos Mbya produzir esta unidade na dispersão será dedicado o próximo capítulo.

4 COLETIVOS E TERRITORIALIDADES MBYA

Só vamos por onde caminhos nos foram abertos.

(Alcides Verá Tupã)

4.1 FOGO, FAMÍLIA E CAMINHOS

Precisamos iniciar de algum ponto. Em alguma medida fixar um momento e um lugar de descrição e análise. Em um mundo em que a palavra e a percepção intensiva são centrais, pode parecer que há algo de contraditório em começar pelo espaço, plano extensivo. No entanto, seguindo uma estratégia metodológica que mobilizei no capítulo 2 e considerando a centralidade sociológica da família na constituição da morfologia, do *éthos* e território Mbya, retornaremos, como para os Kaingang, ao fogo. Esta é uma opção metodológica que, ao menos, não faço desacompanhado e que, quiçá, contribuirá para produzir um mapa, enquanto um modelo, dos padrões socioterritoriais Mbya.

Pereira (1999, p. 81) inicia sua descrição do *socius* Kaiowá pelo fogo familiar, pois “o fogo é a unidade mínima fundamental, ordena as relações sociais no nível microsociológico” (p. 83). É, portanto, um locus analiticamente estratégico para compreensão das dinâmicas político-territoriais dos Kaiowá.

Não obstante as significativas diferenças morfológicas entre estas etnias Guarani, isto é também válido para os Mbya, para os quais o fogo familiar constitui um núcleo mínimo de sociabilidade. O fogo, *i.e.*, a cozinha é um índice fundamental que evidencia independência ou interdependência entre famílias que estão residindo próximas. É em torno do fogo doméstico que se concentram a partilha dos alimentos, as conversas prosaicas e de aconselhamento (*nhemongueta*), se cria as crianças, enfim, se promove as sutis trocas diárias que constituem e atualizam uma parentagem.

Compartilha um mesmo fogo quem compartilha um pertencimento⁹⁷. O fogo é um elemento há um só tempo cotidiano e sagrado, sempre presente nas casas

⁹⁷ É um espaço bem marcado. Quando, por exemplo, os juruá realizam reuniões e levam comida para preparo na aldeia, os Mbya preparam e servem a todos, porém apenas a parentagem come próxima ao fogo, aos demais (juruá e Mbya) são destinados outros espaços. Isto não ocorre quando há espaços “neutros” como escolas, onde o alimento é preparado em fogões.

principais e na *opy*. Através dele também se molda o artesanato e acende o *petygua*⁹⁸. Vincula e agrega, portanto, parentes dos planos terrestres e supra. Conforme Vasconcelos (2011):

Arrisco-me a dizer que o fogo é parte constituinte do Guarani. O cheiro de fumaça faz parte do corpo, é “cheiro de Guarani”, marca de identidade e constituinte de um simbolismo corporal. Os Guarani vivem, por assim dizer: defumados. A fumaça do fogo – *tatachy* – é sagrada, ao envolvê-lo funciona como proteção divina. Além disso, é ao redor da fogueira, *locus* de trocas, de sentimentos, de afetos, de socialização e sociabilização, que acontecem muitos dos movimentos da aldeia e é para ela que muito da atenção cotidiana é dedicada. Há todo um investimento tanto para abastecer o fogo, quanto para mantê-lo vivo que o torna central para se pensar a vida social Guarani. (p. 128-129)

Um dos aspectos do fogo é expressar uma unidade sociológica mínima, pois agrega pessoas que compartilham da intimidade cotidiana. Mas mais do que um elemento que evidencia coesão de um grupo de parentes, viver em torno do fogo, envolto em sua fumaça, é (re)viver preceitos dos *nhanderukuary*⁹⁹ que estão na origem e destino Mbya¹⁰⁰. Dizem os *xeramoí* que no plano celeste os *nhanderukuary* guardam o brilho do fogo (*tataendy*) da mesma forma como os Mbya buscam reproduzir **nesta** terra.

Esta instituição a um só tempo mínima e central pode, em um limite não tão incomum, coincidir com a própria unidade territorial Mbya. Há entre a prática do fogo e a constituição do núcleo familiar e do *tekoa*¹⁰¹ uma relação direta. Dirá Cicarrone (2001, p. 25) que “a família extensa além de ser a unidade de reprodução do sistema de reciprocidade Guarani Mbya, também é um “grupo de migração”.

Creio que vale apenas dois pequenos ajustes à essa afirmação:

⁹⁸ ‘Lugar do fumo’ – cachimbo Mbya amplamente utilizado em momentos rituais e de concentração, mas também no cotidiano.

⁹⁹ Literalmente “nossos pais”, mas também recorrentemente utilizado em referência aos espíritos. Os *nhanderukuary* e o idioma da consanguinidade que permeia a morfologia e mitologia Mbya serão melhor evidenciados ao longo deste capítulo.

¹⁰⁰ Este capítulo buscará elucidar esta afirmação e o sentido da fala de Alcides Verá Tupã que cito como epígrafe.

¹⁰¹ *Tekoa* é um conceito que os Mbya compartilham com vários outros povos Tupi-Guarani. Ao *tekoa* Mbya corresponde o *tekoha* Kaiowá e Avá, o *teko haw* Tenetehara, Seu sentido será analisado pormenorizadamente em tópicos posteriores. No momento podemos tomá-lo como sinônimo de “unidade territorial” ou aldeia, embora, como será discutido, não seja exatamente uma “unidade”.

- (1) a densidade Mbya pode ser ainda menor, a família nuclear, e não necessariamente a família extensa, pode constituir um “grupo de migração” e também uma unidade territorial (*tekoa*);
- (2) conforme veremos a seguir, seria mais preciso “grupos de caminhada” em lugar de “grupos de migração” na medida em que não há necessariamente abandono das áreas anteriormente ocupadas.

O processo de criação do *tekoa* Kuaray Haxa (Antonina/ PR), ponto de enraizamento Mbya estabelecido pelo casal Elza Jaxuka e Rivelino Verá Popygua, nos permitiu observar ambas as características de um grupo de caminhada.

O casal e seus filhos menores saíram de Palmerinha, *tekoa* Mbya localizado na Terra Indígena Mangueirinha (Paraná), majoritariamente ocupada pelos Kaingang. Nesta época Rivelino Verá era cacique no *tekoa*.

A motivação para este movimento, segundo Rivelino, era seguir o conselho de seu avô e educar as crianças dentro do *tekoa*. Em Palmeirinha há muita influência do “sistema Kaingang” e dos juruá. A região que escolheram para buscar seguiu as orientações da avó de Jaxuka, que lhe dizia haver um “antigo lugar do Guarani” localizado no caminho entre a baía de Antonina e Cananéia. Durante essa caminhada que iniciaram pelo Litoral Norte do Paraná encontraram um espaço de mata onde resolveram pernoitar e descansar.

A gente chegou aqui nesse lugar que é tudo mata bonita mesmo. As crianças ficaram todas felizes, brincando. A gente chegou e fez foguinho bem aqui e foi ficando. E a gente dormiu muito tranquilo. Aqui é mata mesmo. Logo cedo já vi os tangará¹⁰² e daí pensamos: Acho que é esse o lugar da gente mesmo. (Informação verbal)

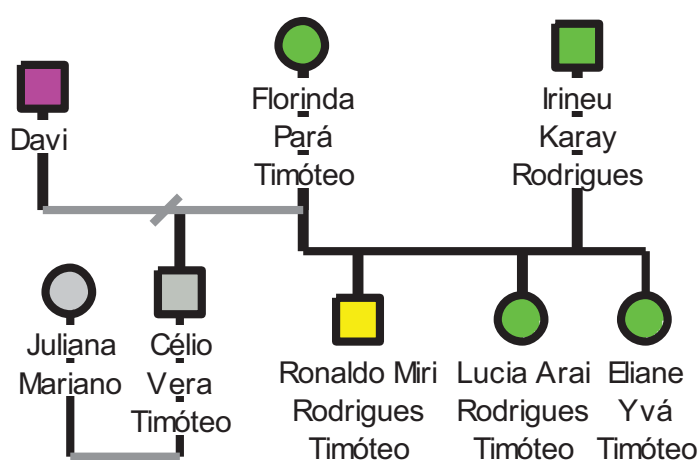
Apenas após estabelecerem esse fogo e começarem a residir nesse local é que gradativamente outras pessoas começaram a chegar. Essa família nuclear

¹⁰² *Chiroxiphia caudata*. Ver infra.

trouxo para Kuaray Haxa outros três núcleos¹⁰³. Famílias Mbya, após a saída destes fogos, permanecem vivendo em Palmeirinha.

A familiar nuclear como um grupo de caminhada também pode se tornar a base do *tekoa*. Reproduzo abaixo um excerto genealógico que evidencia esse minimalismo na constituição territorial (Figura 69). Este pequeno excerto contempla todos os moradores do *tekoa* Karaguatá Poty (TI Sambaqui) em 2017:

Figura 69 - Excerto genealógico Mbya (2017). *Tekoa Karaguatá Poty* (verde); *tekoa Yakã Porã* (cinza); *tekoa Tapy'i* (amarelo); *tekoa Rio Branco* (roxo).



Os ícones em verde representam todos os moradores de Karaguatá Poty até o nascimento do primeiro filho de Eliane Yva, em 2017. Esta configuração perdura desde a criação do *tekoa* em 2000. Salvo em alguns momentos pontuais quando filhos e noras de Florinda residiram momentaneamente no *tekoa*, ou quando a parentagem de João Acosta começou a residir nessa localidade, o *tekoa* corresponde à uma família nuclear. A pequena demografia desta “unidade territorial”¹⁰⁴, que é reconhecida enquanto tal pelas outras “unidades”, nos evidencia o limite de um padrão. Como veremos no caso de Sebastião Karai (infra), uma configuração menor que uma família nuclear não é considerada um *tekoa*.

¹⁰³ Em 2017 eram quatro casas: Rivelino e Jaxuka e filhos pequenos; Silvano (irmão de Rivelino) e família; Eliane (filha de Rivelino-Jaxuka), seu marido Valdemir e filhos; Zezinho e Anacir (pais de Valdemir).

¹⁰⁴ A ideia de “unidade territorial” será melhor elaborada nos tópicos subsequentes.

A opção de Irineu Karai, Florinda Pará, Lucia Arai e Eliane Yvã por estabelecer seu *fogo* a uma distância dos demais *tekoa* da região que inviabiliza visitas cotidianas é, ao mesmo tempo, um posicionamento político, econômico e moral. Digo político e econômico pois nenhum outro *tekoa* interfere em quaisquer assuntos relativos à Karaguatá Poty e, quando há necessidade de reuniões interaldeãs, são reconhecidos enquanto lideranças de seu *tekoa*. Neste sentido, é uma unidade socioterritorial. Atuam sem intermediação com instituições de saúde, representantes da Funai e outros interlocutores. Há uma autonomia desta família em relação aos demais *tekoa* da região.

Por ocasião da realização de algumas reuniões em Araçai (Piraquara), em janeiro de 2017, referentes ao patrimônio imaterial Mbya, das quais participaram lideranças de vários *tekoa* da região, Karaguatá Poty foi representada por Irineu. Todas as noites, após as reuniões, grande parte dos moradores de Araçai e dos visitantes participavam dos rituais na *opy* (centro cerimonial). Pude notar que noite após noite Irineu não participava de nenhum destes rituais. Quando retornávamos para Karaguatá Poty indaguei-o se não lhe agradavam os rituais da *opy*. Irineu me respondeu o seguinte:

Você reparou que eles colocam uma cruz no *ambá*? Não é assim que minha vovózinha me ensinou, eles estavam rezando como branco. Eu ainda vou fazer *opy* minha mesmo, do jeito do Mbya. Não é que não gosto da *opy*, mas a gente que conhece do que jeito que deve ser prefere ficar no cantinho do que ir lá criticar. (Informação verbal)

A ausência de Irineu na *opy* foi justificada por sua discordância com o modo que as rezas são feitas em Araçai. No contexto regional Araçai é um importante centro cerimonial Mbya, é para onde várias famílias¹⁰⁵ levam seus filhos para receberem seus nomes no *nhemongarai*¹⁰⁶. Marcolino Karai Tataendy é um *xeramoí*¹⁰⁷ bastante reconhecido entre os Mbya e juruá da região. Por sua vez, Karaguatá Poty é o único *tekoa* (que pude visitar até o momento), que não possui

¹⁰⁵ Citando apenas alguns exemplos que tive conhecimento, famílias do litoral paulista, interior e litoral do Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul já se hospedaram em Araçai para frequentar a *opy*. É o único *tekoa* na região onde é realizado o *ka'a nhemongarai* (batismo da erva mate).

¹⁰⁶ Ritual de batismo e purificação do milho. Posteriormente retomarei este tema.

¹⁰⁷ *Xeramoí* significa literalmente “meu avô”, mas é uma expressão utilizada também em referência aos sábios.

opy e era esse fato que mencionava Irineu quando expressava o desejo de edificar uma *opy* do “jeito certo”. A autonomia político-econômica é reforçada por uma autonomia ritual, quando precisam recorrer à *opy*, Florinda e Irineu costumam se deslocar para Yakã Porã, *tekoa* localizado em Garuva-SC e onde reside parte da família de Florinda.

Afirmei acima que a família nuclear pode constituir o próprio *tekoa*, como no caso de Karaguatá Poty, mas também o “grupo de migração”, conforme expressão de Cicarrone (2011). Creio, como disse, que não é a família extensa a “unidade territorial” mínima, mas sim a família nuclear e que, menos que um “grupo de migração”, os Mbya constituem “grupos de caminhada”, grupos que exercem uma mobilidade interaldeã, que vitalizam a dinâmica morfológica. Retornarei a este ponto.

É didático, portanto, distinguir entre estes tipos de movimento. Embora não seja minha intenção traçar um histórico das categorias etnológicas mobilizadas para compreensão dos movimentos Guarani, algo mais detalhadamente elaborado por Pissolato (2007, p. 97-170), valem algumas considerações a fim de subsidiar as definições que utilizaremos na análise da morfologia Mbya.

4.2 MIGRAÇÕES, EXPANSÃO, MOBILIDADE E VISITAS: FORMAS DE MOVIMENTO

A notável dispersão territorial Tupi-Guarani (conforme capítulo 3) impõe à etnologia, desde há muito, o desafio de moldar categorias científicas que permitam compreender a dinâmica destes movimentos populacionais.

Noelli (1996), revisitando as hipóteses sobre o centro de origem TG e dialogando com as hipóteses de Brochado, opta por abandonar o uso de “**migração**” em favor da categoria “**expansão**”, pois enquanto a primeira sugere um tipo de movimento de abandono de uma área em favor de uma nova região, a segunda categoria expressaria o tipo de movimento de conquista que marcariam a territorialização TG desde sua dispersão, a partir da Amazônia, até o início da era colonial, quando tem início o processo de redução demográfica e territorial.

Os dados arqueológicos e linguísticos analisados pelo autor sugeririam que a presença TG em novas áreas não ocorreria em detrimento daquelas previamente ocupadas. Tal argumento e a proposta de revisão das categorias é bastante produtivo à análise dos dados na longa duração para abordagens dos TG em geral, mas não são igualmente úteis se o foco da análise forem etnias TG específicas, na medida em que, como vimos no capítulo 3, os processos de territorialização diferem muito entre as diversas etnias TG e mesmo entre etnias que pertencem à macrounidade étnica Guarani.

As abordagens etnográficas referentes aos processos de territorialização Mbya, por sua vez, oscilam entre as categorias de “**migração**” e “**mobilidade**”. A primeira categoria vem sendo mobilizada nesta bibliografia desde Nimuendaju (1914), passando, entre outros, pelos Clastres, não para compreensão das rotas de dispersão TG, mas sim para abordagem dos movimentos religiosos da macrounidade étnica Guarani¹⁰⁸. Estes autores assentam o entendimento sobre os movimentos populacionais Guarani nas narrativas míticas.

“**Mobilidade**”, por sua vez, é uma categoria empregada para designar os movimentos interaldeãos cotidianos de pequenos grupos Mbya. Ao elemento mítico

¹⁰⁸ Este tema será melhor explorado no tópico 4.9 infra.

(busca por *yvy marã e'ý*¹⁰⁹) se insere nas análises etnográficas motivações ecológicas e sociais. As pesquisas de Meliá (1990), Ladeira (1990, 1992, 2001), Garlet (1996), Mello (2001 e 2006) e Pissolato (2007) são referências fundamentais para esta abordagem.

A questão que busco destacar é que as categorias mobilizadas nas análises na longa duração não dialogam com as categorias etnográficas. Temos planos de análises distintos, porém os usos de categorias são similares. Há diferenças nas escalas sociológicas que devem ser consideradas para que possamos precisar os tipos de movimento produzidos pelos Mbya. É preciso distinguir, assim, entre os grupos de caminhada e movimentos de escala étnica.

Ladeira (1992), busca relacionar o que denomina de “migrações históricas” com a ocupação contemporânea dos Mbya no Litoral atlântico. Para a autora seriam diversos movimentos migratórios que, a partir da Argentina e Paraguai, passam a atingir a costa Sul do Brasil.

Flávia Mello (2006) opta por uma distinção em três tipos de movimento:

A “mobilidade” ou “circularidade”, que consistem em visitas mais ou menos duradouras a outras aldeias, ligadas às relações de parentesco e reciprocidade, movimento tradicional na organização social Guaraní; a “migração por expropriação”, movimentos deflagrados por conflitos violentos com outras etnias; e “migração tradicional”, movimentos xamânicos de busca de uma nova terra, que tem por motivadores a reconstrução da ordem social e/ou cosmológica abalada na terra atual.

O que Ladeira chama, em 1992, de “**migração**” e Mello (2001 e 2006) de “**migração tradicional**” se aplicaria ao que Noelli (1996), analisando os movimentos de dispersão TG geral, sugerirá denominar “**expansão**”, pois embora um **grupo de caminhada** possa abandonar determinado local, **os Mbya** (enquanto etnia) **não abandonam suas áreas originais**. Me parece que este fato não tem sido levado em consideração nas abordagens etnográficas.

¹⁰⁹ A tradução desta expressão é “terra sem mal”, Pierri (2015), no entanto, propõe convicentemente que a expressão designa antes “terra imperecível”. Algo já sugerido por Pissolato (2006, p. 103 - nota 7).

Porém, se transpormos esta categoria “**expansão**”, forjada para análise dos movimentos pré-coloniais dos Tupi-Guarani, para análise específica da territorialização Mbya, creio, traímos a concepção êmica referente a esses movimentos e lugares, pois para os Mbya esse movimento é de reocupação das áreas dos *nhanderukuery*, não uma expansão territorial. A concepção êmica, ademais, não contraria os dados arqueológicos e históricos (tratarei no tópico 4.9 infra).

Concordo com Noelli que “**migração**” não é uma categoria plenamente precisa (os Mbya não abandonam as áreas para ocupar outras), neste sentido, nenhuma região foi abandonada pelos Mbya em décadas recentes¹¹⁰, porém, a ideia de “**expansão**” para a análise da territorialização Mbya igualmente carece de adequação para este contexto, se considerarmos o sentido êmico destes movimentos. “**Expansão**” e tampouco “**migração**” expressam, portanto, a ideia de retorno às regiões dos antigos e opto, assim, por designar pela categoria “**reterritorialização**” os movimentos que culminam no estabelecimento de pontos de enraizamento em áreas não ocupadas pelos parentes extensivos naquele momento.

Conforme supracitado, acresce a esse debate a existência de outras formas de movimentos que não estão assentados na constituição de pontos de enraizamento, mas sim nas intensas relações entre diferentes aldeias. A categoria “**mobilidade**” vem sendo empregada, ao menos, desde Garlet (1997) para designar as constantes visitas interaldeãs através das quais a morfológica Mbya é dinamizada. Esta categoria é empregada também por Mello (2001) e Pissolato (2006) e parece satisfatoriamente adequada à descrição desses processos.

Tal distinção entre **reterritorialização** e **mobilidade** é uma tipificação para fins didáticos a qual recorro aqui, pois na realidade se trata de um contínuo que se altera apenas em grau pois, como se verá, toda **reterritorialização** pode ser considerada **mobilidade** se consideramos que os Mbya passam a habitar locais já habitados pelos *nhanderukuery*, ou seja, não estariam expandindo fronteiras, mas antes retornando para as áreas onde habitam¹¹¹ seus ancestrais. Não obstante estas

¹¹⁰ Por isto eu chamava atenção para a escala da análise. Podemos verificar locais específicos abandonados pelos Mbya, porém nenhuma região o é. Neste plano de análise a crítica, proposta por Noelli, relativa à categoria “migração” é correta.

¹¹¹ Habitam e não habitavam. Consideram que os *nhanderukuery* estão presentes nesses locais.

ressalvas, opto por manter essa tipificação, pois permite evidenciar diferentes densidades nos movimentos Mbya.

Cito novamente Jaxuka do *tekoa* Kuaray Haxa:

Daí aquela noite (em que chegamos) sonhei que tinha uma família de índios que morava aqui (...) e eles falaram pra mim: “Agora é a vez de vocês cuidarem daqui. A gente vai se retirar, mas vocês vão ficar aqui”. (CTI e CGY, 2017)

A chegada do casal não é considerada como abertura de um novo local, mas sim a ocupação de um espaço onde residiram os *nhanderukuary* até que eles chegassem. O parentesco intensivo se torna extensivo. Essa presença pretérita e presente é evidenciada através de sonhos, mas também pela presença na área de algumas espécies vegetais e animais relacionadas a esses ancestrais divinizados.

Marcada esta distinção entre **reterritorialização** (constituição de *tekoa* ou ponto de enraizamento) e **mobilidade** (movimentação interaldeã) retomo o tema da família nuclear enquanto unidade mínima do *socius* Mbya.

4.3 FOGOS E TEKOA

Cheguei vindo, fui lá no Porto Alegre, fui ficando, fui parando, vim indo devagar. Mas devagar encontrei. Fui parando, fui perguntando, então eu cheguei aqui no Guaraqueçaba. Depois eu vim indo, lá no Guaraqueçaba o lugar pra mim não presta, não dá. Pra mim não serve a terra pra plantar. Depois eu voltei aqui no Paranaguá, aonde que tem a aldeia aí. Cada uma (aldeia) tem o cacique com um costume, uma lei. Cada uma tem um cacique com uma lei. Outra aldeia que tem, a lei não tem do daqui (Roque Acosta, janeiro de 2010).

Um *tekoa* tem seu próprio sistema/costume que está vinculado com as características de seu chefe, como diria Roque Acosta, e é característica da organização social Mbyá as múltiplas conexões (de parentesco, territoriais, históricas) a partir das quais um *tekoa* poderá vir a ser consolidado

Karaguatá Poty foi constituída entre 1999 e 2000 a partir da **reterritorialização** do casal Irineu e Florinda do *tekoa* Pindoty para a atual localidade onde, nesse período, não haviam moradores indígenas. Há grupos que são bem-sucedidos neste sentido de estabelecer um *tekoa*, há outros que permanecem por anos transitando, enquanto grupo, entre diversos *tekoa* e outras áreas onde potencialmente poderiam se estabelecer, como é o caso do casal Verá Tupã e Para Mirin e seus oito filhos, conforme retornarei adiante. Neste sentido, não é necessária mais do que uma família nuclear para a constituição de um **grupo de caminhada**.

As caminhadas ou visitas, constituem, portanto, o âmbito da **mobilidade**, que pode ser exercida por indivíduos, não necessariamente por grupos. A dinâmica das caminhadas viabiliza uma morfologia assentada na multilocalidade, nas intensas relações interaldeãs.

Para analisarmos movimentos dessa natureza não precisamos sequer sair de Karaguatá Poty. Em abril de 2016 o casal Célio Timóteo (filho de Florinda) e Juliana Mariano e seus três filhos (então com idade entre 1 e 4 anos), se mudaram para Karaguatá Poty vindos do *tekoa* Piraí (TI Araquari – Litoral Norte de SC). Passaram a residir na casa de Eliane, que se mudou para casa de Florinda. Célio iniciou nas semanas seguintes a construção de sua própria residência em um local afastado cerca de oitocentos (800) metros das demais habitações em um local à cinquenta (50) metros da estrada de acesso para o *tekoa*. Para edificar a habitação

foi necessário abrir uma pequena clareira na floresta. A opção do casal por um certo distanciamento, segundo os próprios, era para assegurar um espaço próprio e criar suas galinhas sem perturbar os demais moradores. Seu plano era de constituir um *fogo* próprio, mas até esse momento todos no *tekoa* compartilhavam o mesmo *fogo*.

Desde sua chegada, Florinda mesclava um misto de alegria e apreensão perante os novos residentes. Ao tempo que a chegada dos pequenos netos (neste período não haviam outras crianças no *tekoa*) lhe era motivo de grande satisfação, não era incomum ouvir (nem tampouco segredo) suas queixas com relação ao temperamento que considerava “agressivo” de Célio.

Célio, por sua vez, comentava abertamente que não aceitaria a intromissão de sua mãe no modo como cria os filhos e se relaciona com a esposa. Enfim, essas tensões entre mãe e filho foram se intensificando ao longo das semanas seguintes e em menos de três meses após sua chegada, Célio, Juliana e as crianças se mudaram de Karaguatá Poty para o *tekoa* Yakã Porã localizado em Garuva-SC.

Destaco com isto, novamente, que independente das motivações, que são várias¹¹², a mobilidade pode ser exercida por uma única família, por um casal ou mesmo por indivíduos. Com relação a este último caso, pude observar as visitas em outras aldeias de indivíduos solteiros que, via de regra, se casavam na aldeia que visitavam.

Este foi o caso de Paulo Acosta, que conheceu sua então futura esposa no facebook e, após alguns meses, foi visitar sua aldeia no litoral carioca. Chegando lá o casamento entre eles foi efetivado e o casal permaneceu cerca de quatro meses até que Paulo, agora com a esposa, retornou para Guaviraty (TI Sambaqui) onde residem até o momento (maio de 2018).

*Figura 70 - Sebastião Karai, *1915. Tekoa Pindoty 2010.*

¹¹² Tratarei posteriormente desta questão. Destaco por ora que a busca de emprego, de conjuguês, conflitos ou simplesmente vontade de conhecer são elencadas normalmente como motivações para estes movimentos interaldeãos.



FONTE: minha autoria

Karaguata Poty, como afirmei, tem sido um caso limite da correspondência entre família nuclear e unidade territorial. No entanto, mesmo os *tekoas* com uma demografia mais significativa explicitam a recorrência desse padrão.

Pindoty (TI Cotinga) é composto por duas grandes parentagens, ambas descendentes do casal Jartina Mariano e Raimundo Karai da Silva. Conforme excerto genealógico reproduzido na Figura 72 **Erro! Fonte de referência não encontrada.** De dois filhos de Raimundo, Sebastião e Cristino, descendem grande parte dos moradores da TI¹¹³.

Embora o *tekoa* seja considerado pelos seus moradores e pelos demais Mbya na região como uma unidade, a qual é representada para os juruá através de uma estrutura de lideranças, há, na realidade, duas unidades sociológicas operando em Pindoty. Façamos um sobrevôo por Pindoty:

Sebastião Karaí (Figura 70), que tem mais de cem anos de idade, reside sozinho no lado Leste da ilha da Cotinga, oposto ao núcleo do *tekoa*, sua casa dista

¹¹³ Me refiro ao período entre 2016 e 2018. Estes fogos constituem um núcleo base de Pindoty desde a década de 1980. Vários outros fogos já foram constituídos nesse *tekoa*, o que por vezes significou uma demografia três vezes maior que a atual.

cerca de 1.800 metros por trilhas na mata das demais casas. Vive de caça e de sua aposentadoria e é assessorado por Darci, marido da filha, que o visita algumas vezes por semana. Embora Darci e Izolina busquem trazê-lo mais próximo das residências de seus parentes, Karaí reluta em fazê-lo, preferindo viver com a floresta e seus animais. Este isolamento voluntário com relação aos demais moradores não é considerado como uma unidade territorial, ninguém se refere, por exemplo, ao *tekoa* de Karaí. De todo modo, acho importante destacar essa possibilidade por marcar uma escala infra *tekoa*.

Darci, Izolina e seus filhos, conforme venho acompanhando nos últimos anos, constituem, por sua vez, o gérmen de um novo *tekoa*. Izolina é a *xejary* principal em Pindoty sendo a responsável pelos rituais e, junto com Darci, manutenção da *opy*. Os rituais de nomeação e cura são realizados por ela. Com seu marido Darci e sua numerosa descendência constituem o núcleo potencial de um novo *tekoa*, algo que se evidencia cotidianamente na diferenciação que os moradores da Cotinga fazem entre os moradores do baixo (Cristino e descendência) e os moradores do alto (Isolina e descendência)¹¹⁴.

Em certa ocasião, em 2016, sonhei que conversava com Darci sobre uma área que ele estava buscando para morar. No sonho estávamos próximos a Serra da Prata, entre Paranaguá e Matinhos (Litoral do Paraná), olhando para a floresta que ele considerava muito boa para morar. Dizia para mim que tinha visto pegada de onça e que ali tinha anta e que esses são sinais de que a floresta estava com saúde. Alguns dias depois fui até a Cotinga para conversar sobre isso com eles. Quando narrei o sonho para o casal, Darci falou o seguinte:

Darci - Mas você sonhou certo mesmo. Eu e a mamãezinha (como se refere à Isolina) estamos pensando em ir embora daqui. Estamos procurando lugarzinho para morar.

Isolina – Bateram no meu menino todinho o pessoal de baixo. Eles falam mal da gente e tão maltratando ele.

Darci – Mas mamãezinha tá pensando ainda. Por mim já tinha saído.

Isolina – É que aqui é bom de plantar e não tem a estrada para atrapalhar. (Informação verbal)

¹¹⁴ A distinção “alto” e “baixo” se refere à localização das residências de cada família extensa. Isolina tem sua *opy* no alto de um morro da TI e as residências de Cristino e família estão todas localizadas na parte baixa da TI.

Figura 71 - Xejury Isolina Minduva e Darci

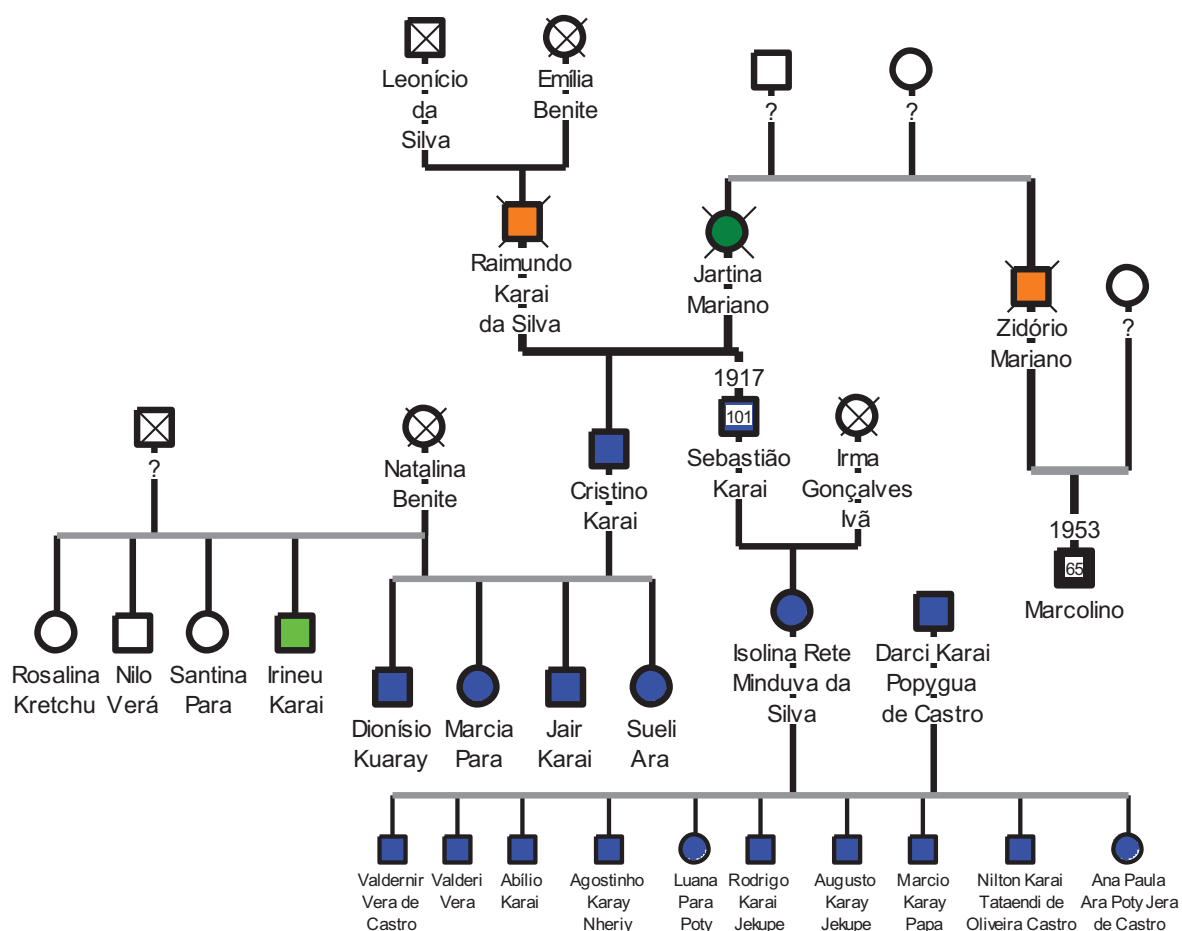


FONTE: minha autoria

Até o momento eles permanecem na Cotinga, mas há uma separação entre as dinâmicas destas parentagens. O pessoal “de baixo”, a que se refere Isolina, é a descendência de Cristino, os quais estão à frente da política da TI há décadas. Entre Cristino e seus filhos homens se alterna o cargo de cacique e se concentram as relações com não índios, suas instituições e projetos.

Se estou compreendendo bem esta dinâmica, creio que há uma tendência forte do grupo de Darci-Izolina em deixar a TI Cotinga em prol da constituição de um novo *tekoa* em um futuro próximo. Dito de outro modo, esta família extensa exerce certa autonomia político-econômica com relação ao grupo “de baixo”, embora estabeleça mínimas relações com os não-índios. Se o casal for capaz de manter sua descendência em torno de si, os casamentos tenderão a inviabilizar a presença deste núcleo dentro da Ilha. A descendência de Darci e Isolina é majoritariamente masculina e os conflitos vêm se adensando consideravelmente.

Figura 72 - Execerto genealógico Mbya. Em azul habitantes do tekoa Pindoty; Verde tekoa Karaguatá Poty; Preto tekoa Araça'i; Laranja tekoa Palmeirinha; verde escuro tekoa Toldo dos Guarani.



Algo análogo ocorre em Yvyã Yvate (Terra Indígena Morro Alto/ SC), inclusive na distinção entre duas parentagens (dois fogos principais), estando uma localizada e sendo reconhecida como do “alto” e outra do “baixo” em referência à distribuição geográfica das habitações que cada parentagem agrega. Como no caso de Pindoty, o *tekoa* Yvyã Yvate¹¹⁵ é um ponto de enraizamento de parentagens que carregam o gérmen de outro *tekoa*.

Iremos analisar mais pormenorizadamente as questões das lideranças nos tópicos 4.4 e 4.5, por ora, destaco que uma “unidade territorial” ou *tekoa* Mbya, é comumente composta por uma parentagem de maior ascendência moral /política e uma ou mais parentagens que constituem o(s) núcleo(s) potencial(ais) de um “grupo de caminhada”. De modo contrastante com Karaguatá Poty, o núcleo em torno de Darci e Isolina não possui suas próprias lideranças políticas, estando subordinados

¹¹⁵ O *tekoa* está localizado em São Francisco do Sul – SC. Nos tópicos seguintes retomarei a análise desta dinâmica.

ao grupo “de baixo” com relação aos assuntos interaldeãos ou interétnicos. Não obstante, Isolina é reconhecida como autoridade ritual nas aldeias da região, havendo várias pessoas que a procuram dentro e fora do *tekoa* Pindoty.

Assim, como já observado em vários outros contextos TG, o que poderíamos denominar didaticamente “aldeia” ou “unidade territorial” é, na realidade, um composto de parentagens onde certa família extensa tende a possuir ascendência política sobre as demais. Esta dinâmica está intrinsecamente relacionada ao parentesco e à constituição de um grupo local. Assim, mais próximo de uma unidade, embora também passível de reconfigurações constantes, é o fogo. Todo *tekoa* é constituído por um ou mais fogos.

Um padrão ideal, digamos, seria um *tekoa* constituído por um único fogo (neste caso uma família extensa), onde o casal de velhos detêm prestígio ritual e conhecimentos xamânicos liderando a *opy*. De equilíbrio tênue, esta configuração é dificilmente alcançada por longos períodos, pois a própria capacidade coesiva do casal principal tende a agregar afins ao *tekoa*, o que implicará em tendências disruptivas análogas a que exemplifiquei a partir de Pindoty e Yvyã Yvate. Cada *tekoa* bem estabelecido, ou seja, onde os filhos do casal principal estão casados e ali residem, gera, em potência, a gema¹¹⁶ de um novo *tekoa*.

A morfologia minimalista Mbya, também verificável na parte dos Kagwahiva e etnias do Complexo Maíra, para os quais o fogo pode corresponder à unidade territorial, só poderá ser melhor compreendida se aos padrões territoriais inserirmos alguns comentários sobre a organização política e *éthos*, conforme os próximos tópicos.

¹¹⁶ Gema (bot.) = formação inicial de um novo ramo.

4.4 SISTEMA XONDAROKUERY (BORDAS)

Há uma polissemia na categoria *xondaro* que precisamos apontar antes de relacioná-lo à morfológica Mbya. *Xondaro*, enquanto treino e dança, está entre as práticas pedagógicas Mbya e são mecanismos de transmissão da ética e do conhecimento incorporado. Me refiro à ética, pois se considera que através da prática do *xondaro jeroky* (dança/ treinamento do *xondaro*) se constitui um corpo mais leve, uma pessoa mais ágil e que tem controle sobre seus movimentos e sobre agressividade, se moldam certas disposições e atitudes. *Xondaro jeroky* é um conjunto de técnicas de defesa¹¹⁷. Todos esses são valores bastante prezados entre os Mbya e que estes exercícios contribuem para transmitir.

Como destacado pelos praticantes, o *xondaro jeroky* é um modo de conhecimento que se inscreve no aprendiz através das danças e cantos. Os rituais são uma forma de se fazer vivenciar o conhecimento.

Esse modo de aprender se difere do modo de conhecer do *jurua* (não-índios), pois segundo os mais velhos nada se aprende sem vivenciar na prática e sentir dentro de si. Para os Mbya tudo está relacionado ao modo de ser, ou seja, ao *nhande reko*, enquanto que para a maioria dos *jurua* o conhecimento é tratado como ideias e pensamentos que são adquiridos com o passar dos anos nas escolas e universidades. Algumas vezes os pesquisadores *jurua* fazem um trabalho, mas não têm uma visão mais ampla sobre o tema, por isso acabam fazendo uma pesquisa superficial, como é o caso de algumas pesquisas sobre culturas indígenas que são muito complexas e que poucos pesquisadores conseguem entender. (CTI, 2013, p. 20)

Esta dança, predominantemente (mas não exclusivamente) masculina, é realizada no pátio externo da casa de reza, *opy rokare*, ou no pátio da aldeia. Como as demais danças rituais observadas seguem um trajeto circular e anti-horário, trajeto que - e isto não é trivial - coincide com os caminhos traçados por *kuaray* (sol) e *jaxy* (lua) no firmamento. Dentre os participantes, o *xondaro tuvicha* é aquele que conduz

¹¹⁷ O *xondaro*, enquanto técnica, pode ser considerado como uma “arte marcial interna”, se usarmos a distinção de origem chinesa, na medida em que preza por movimentos de esquiva, que buscam evitar o confronto direto. Exemplos são o tai chi chuan, aikido, qi gong. Não há bloqueios ou golpes contra o oponente. Apenas o *xondaro ruvicha*, que conduz o *jogo*, é quem disfire golpes dos quais os *xondarokuery* deverão escapar. Utilizo *jogo* no sentido utilizado na capoeira que, ademais, é uma comparação que os Mbya constumam fazer quando apontam que o *xondaro* é a capoeira Guarani.

os movimentos e o único que perfaz o caminho inverso, impondo desafios aos participantes. São golpes que desfere na altura das pernas, cabeça ou troncos e que exigem agilidade de esquiva dos demais *xondaro* que gingham e saltam enquanto caminham ou correm de acordo com o ritmo da música. Algumas vezes os golpes são desferidos até que, sucessivamente, os participantes sejam atingidos, devendo então se apartar, até que reste apenas um *xondaro* na roda.

O *xondaro jeroky* é uma dança e um exercício da atenção e dos músculos. Há o *xondaro* realizado exclusivamente com as crianças, cuja prática irá prepará-los para participar do *xondaro* dos adultos e irá lhes imprimindo a agilidade física e mental do guerreiro Mbya.

Tal prática, embora adquira caráter de ritual, é também uma brincadeira. O registro feito pelo pesquisador Rodrigo Graça¹¹⁸ atesta o caráter lúdico do *xondaro*, o qual também envolve a participação de mulheres dentro da *opy* no *tekoa* de Araçaí:

Em meio a comida e logo após o quase completo termino dela, algumas crianças e adolescentes começaram a fazer a dança do *xondaro* ao redor do *amba*. Retirada as panelas e bancos, as crianças e adolescentes se dispuseram a brincar. Um dos rapazes usava o *mbraka miri* para marcar o ritmo e para outras finalidades. Enquanto isso o *have'i* e o *mbaraka* continuaram sendo tocados. As meninas também se dispuseram na brincadeira. Estas, por vezes, se dispunham através de uma fila que contornava o *amba*. Enquanto isso os meninos iam gesticulando, imitando as meninas, e dando risada. Em determinado momento as meninas também pulam de braços dados ao redor do *amba*. Parece haver espécie de disputa entre meninos e meninas de quem consegue ficar mais tempo naqueles movimentos. Em parte da brincadeira o *xeramõi* permanecia no meio, em frente ao *amba*, entoando alguns cantos. Algumas vezes brincadeira acelera no que era emitido sons crescentes pelas crianças(...) após o *xondaro* algumas meninas e rapazes acompanhados do *xeramõi* se dispuseram a cantar de forma descontraída. Em meio ao canto irrompiam também as risadas(...) (Tekoa Araçaí 29/11/2011).

Maria Inês Ladeira (2007) identifica três movimentos centrais no *xondaro*:

Sua coreografia segue os princípios de três pássaros: *mainoi* (colibri), para o aquecimento do corpo; *taguato* (gavião), para evitar que o mal entre na *opy*; *mbyju* (andorinha), cuja coreografia é uma espécie de luta, em que um deve “derrubar” o outro com os ombros ou esquivar-

¹¹⁸ Anotações de campo gentilmente cedidas por Rodrigo Souza Fontes de Salles Graça.

se de um possível tombo. Essa última dança serve para fortalecer os *xondaro* contra o mal. (p. 138-139)

Embora este rito possa ser realizado antes, por exemplo, de alguma reunião política com não-índios ou em momentos comemorativos, integra o ciclo ritual mais longo (*opyredjaikewã*) que inclui as rezas, curas e discursos formais realizados nas casas de reza. Neste caso opera como um aquecimento às danças que ocorrerão ao longo da noite na parte interna da *opy*. O *xondaro* é a primeira fase do ciclo ritual (MELLO, 2006, p. 234).

Em paralelo à dança/jogo, o *xondaro* é também uma atribuição. Etimologicamente é um empréstimo de “soldado”, o *xondaro* é um vigilante, um guardião, um guerreiro do *tekoa*, assim como um auxiliar dos rezadores e líderes políticos. Em momentos de conflitos são os *xondaro* da aldeia aqueles que se prontificam a assumir atitudes de enfrentamento e defesa. É sobre os *xondarokuery* enquanto uma posição no interior do *tekoa* que iremos focar nossa atenção. Estes coletivos contribuem para a constituição do “sistema” de cada *tekoa*.

Uma passagem da tese de Flávia Mello evidencia a relação entre a onomástica (tema que irei retomar no tópico 5.2) e o lugar do *xondaro* em um *tekoa*:

João Maria Werá Mariano ocupa a função social de tchondaro, o que seu nome Guarani indica: Werá, um guardião das periferias, um caçador. Ele não foi formado para ser um karai nem atuar no centro da aldeia ou em posição de liderança. (MELLO, 2006, p. 62)

Diante das ameaças que o *tekoa Karaguatá Poty*, no litoral do Paraná, vinha sofrendo¹¹⁹ (tais como tiros disparados nas proximidades das residências, danificação de patrimônio e furtos), uma das medidas previstas foi a de iniciar rondas para vigiar o entorno da comunidade periodicamente, o nome escolhido pelos Mbya para essa atribuição foi justamente o de *xondaro*.

Em sua análise Macedo (2010a) propõe uma oposição inicial entre o *xondaro* (enquanto atribuição) e o *xeramoí* (enquanto xamã), implicação de uma distinção proposta pela pesquisadora entre os eixos horizontais e verticais, entre mimesis de animais e disposições divinizadas. Formas de relação com o exterior, aos *xeramoí* caberia a relação entre plano celeste e terrestre, com os *nhaderukuery*, ancentrais

¹¹⁹ Me refiro a situações ocorridas nos meses de maio e julho de 2016.

divinizados origem e destino dos *nhe'e*¹²⁰, e também com os *ãgue*¹²¹, enquanto os *xondaro* fariam a proteção e intermediação entre alteridades do plano terrestre.

Os movimentos dos *xondaro* (enquanto treino) seriam agenciamentos de capacidades de diferentes animais. Não obstante esta distinção proposta ao longo de sua reflexão, Macedo (2010a) busca demonstrar uma continuidade entre os preceitos que regem estes pólos, distinguindo-os pela categoria etária. Os *xamãs* são, via de regra, velhos e os *xondaro* são jovens.

Com o avançar da idade, alguns *xondáro* passam a atuar como *xondáro ruvixa* (mestre *xondáro*), mas boa parte passa a ser *tamõi*, não só porque tomou a posição de avô em sua família ou de homem mais velho no coletivo em que vive, mas porque podem ter recebido seu canto de *nhanderu* e passarem a ser *oporaiva* (cantador-rezador) ou mesmo *opita'i'va'e* (pajé, que realiza curas). Assim, a despeito de haver *pajés* (chamados por isso de *xeramõi*) muito jovens, essa é uma sabedoria/acapacidade acumulada ou potencializada ao longo da vida, com suas experiências e “provações”, por isso associada prioritariamente aos adultos (*tuja*) e mais velhos (*tamõi*).

Macedo redige uma versão expandida deste artigo em 2014, onde aprofunda alguns temas. A oposição entre os eixos horizontais relacionados ao plano terrestre e aos seus habitantes (maior parte dos animais e humanos não Guarani), cuja articulação é feita pelos *xondarokuery*, e o eixo vertical relacionados aos *nhe'e* divinizados, ancestrais e futuros *Mbya*, articulado pelos *tamoikuery*, é articulada pela gradação etária. Ao cumprir as diferentes etapas demandadas para se viver o *teko* (enquanto complexo pedagógico xamanístico), o jovem tende a adquirir habilidades e conhecimentos que o aproximam da *opy*. Com o passar do tempo o *xondaro* potencialmente se torna *tamoĩ*¹²².

Esta gradação entre categoria etária e proximidade com a *opy* (enquanto lócus de articulação entre os planos terrestre e os planos celestes) é evidenciada na fala de Nivaldo no documentário *Xondaro Mbaraete*:

¹²⁰ *Nhe'e*, na tradução de Candogan, “alma-palavra”. Muitas vezes traduzido pelos *Mbya* como “espírito”.

¹²¹ *Ãgue* é uma referência às almas consideradas, via de regra, perigosas aos vivos corporificados.

¹²² Este processo não é absoluto. Como já notado por Macedo (2014), há velhos que se tornam mestres de *xondaro* e não *tamoĩ*, assim como jovens considerados *xamãs*. No entanto são casos excepcionais.

Há dois tipos de *xondaro*, *xondaro vai* (bravos) são aqueles que tomam providencia quando fazemos algo de errado, são os que cumprem as regras de castigos, esses são os *xondaros* bravos. Esses não são da casa de reza, são os que ficam fora dela. E tem também o *xondaro tembiguai* (mensageiro) esse é o que anda a aldeia inteira, cumprindo a sua missão (...) também existe o *xondaro* que fica acompanhando o rezador, eles andam a aldeia inteira para ver se tem pessoas doentes. E dessa maneira ele avisa o rezador se tiver pessoas enfraquecidas ou doentes. Então ele pede para trazer na casa de reza pois seria um trabalho que vem da vontade de *nhanderu*. (Nivaldo Martins, *tekoa Krukutu* – documentário *Xondaro Mbaraete*, IPHAN, 2011)

Se *xondaro vai* é uma espécie de força policial Mbya, responsável, portanto, exclusivamente pelo mundo dos seres “corporificados”, o *xondaro tembiguai*¹²³ seria um guardião ritual, alguém que cuida da *opy* quando o *xeramoí* está em contato com os *nhanderukuery*. Nota-se uma gradação concêntrica entre as bordas (força policial) e o centro (*opy*) em que as distintas classes de *xondaro* se aproximam dos *tamoí*.

Em resenha ao livro “Araweté: Os deuses canibais”, Roque Laraia ressalta algumas semelhanças da organização Araweté no universo Tupi:

O autor ressalta o alto grau de solidariedade entre os membros do grupo de siblings (:413). Em uma análise que fizemos do parentesco Tupi, esta relação nos pareceu ser a mais importante dentro da estrutura social dos mesmos. E fica, também, evidente (:438) que a regra de descendência Araweté é tão patrilinear quanto nos demais grupos Tupi. Enfim, utilizando o livro de Viveiros de Castro, poderíamos continuar ad infinitum mostrando que as similaridades confirmam a sua afirmação a respeito da não existência de anomalias a diferenciar os Araweté, apesar de sua insistência em buscar estas anomalias. (LARAIA, 1988, p. 200)

A centralidade dos siblings, conforme propõe Laraia para os Tupi, dialoga com o que denomino “sistema *xondaro*”, no qual, idealmente, um *tekoa* é liderado por um casal de velhos e a geração +1 se articula distribuída em diversas funções de lideranças e auxiliares.

Lucio da Silva (*tekoa* Guaviraty – Terra Indígena Sambaqui), contando sobre a origem dos artesanatos zoomorfos elaborados pelos Mbya, dizia assim:

¹²³ A posição de *tembigua'i* (mensageiro) esta prevista já nas narrativas sobre o surgimento do mundo. Mainoi o beija-flor, pássaro primordial, é um mensageiro de de Nhamandu Tenonde.

Antigamente tinha um xondaro tembiguai que percorria várias aldeias só pelas trilhas na mata. Ele tava encontrando com bicho no mato e depois contava na outra aldeia que ele chegava, mas o pessoal não acreditava nele pois não conhecia aquele bichinho que ele tinha visto. Daí ele teve ideia de fazer o bichinho que ele via na madeira pra mostrar praquela pessoa da outra aldeia, daí que foi fazendo tudo que ele encontrava. (Guaviraty – Pontal do Paraná /PR – 19.08.2017)

A figura do *tembiguai*¹²⁴, que aqui aparece como criadora de um dos principais tipos de artesanato Mbya, é muito relevante para uma morfológica multilocal, para a qual os caminhos entre os *tekoa* são fundamentais. Conforme contam os Mbya, caberia a esse tipo de *xondaro* levar recados dos mais diversos entre aldeias, sempre percorrendo os caminhos à pé. A função caiu em desuso atualmente sendo substituída pelos meios digitais (primeiramente telefones, depois facebook e whatsapp). As tecnologias tornaram mais ágeis as redes de comunicação que já existiam.

O *xondaro tembiguai*, enquanto “mensageiro”, é aquele que ocupa e atualiza os caminhos entre os diversos fogos, que transita entre eles. O registro de Macedo (2010a) sugere-o como auxiliar dos *-tamoí* durante os rituais, Lucio, do *tekoa* Guaviraty, enfatiza sua ação entre diferentes *tekoa* no plano extensivo.

De todo modo, e como vimos, as diferentes especialidades de *xondaro* são constituintes da organização de um *tekoa*. O *xondaro* como “sistema” institui um espaço de solidariedade e ação conjunta para além dos fogos domésticos.

Na verdade, antigamente já existia xondáro. Tinham várias funções, vários comandos. O primeiro comando só cuidava da guerra, a parte externa, contra outras aldeias e contra os brancos também. O segundo comando é para cuidar do pessoal que vive dentro da aldeia, para eles não saírem muito. Tem horário de saída e horário de entrada, quando o sol está começando a sair e a se pôr. O terceiro comando cuida da casa de reza, se alguma criança está passando mal na casa de alguém eles que vão buscar. Se alguma criança está com comportamento muito difícil, então eles também são chamados. Ficam fora e na porta da *opy*. Mas os xondáro que cuidam de fora da aldeia não podem entrar na *opy*, porque já foram para guerra, são autorizados a matar, são eles que cuidam da parte feia da aldeia. Então não são autorizados a entrar na *opy*. Eles são protegidos por vários espíritos, têm a habilidade e a inteligência própria para isso.

¹²⁴ Tembiguai é empregado por Lúcio no sentido de “mensageiro”, mas é uma categoria utilizada também no sentido de auxiliar.

Desde de criança são treinados pra isso. Geralmente são protegidos por itaja e kaguyja, porque itaja dá a eles o poder da proteção e kaguyja o poder de camuflar na floresta. (Verá Mirin, citado em MACEDO, 2010a, p. 11)

Xondaro é, portanto, uma dança, um treino, um jogo, uma luta¹²⁵, mas também designa aqueles que praticam esse treino, um auxiliar da *opy* e dos *xeramoikuery*, um guerreiro, defensor do *tekoa*. Quando apreendemos o termo em sua polissemia, se evidencia uma instituição Mbya de extrema relevância. Análogo às lideranças policiais entre os Kaingang, cabe aos *xondarokuery* zelar pela proteção do *tekoa* Mbya, realizar mutirões e, enfim, empreender atividades que envolvem o coletivo. Assim, majoritariamente é uma função exercida por jovens.

Enquanto treino, não há distinção nesta prática pedagógica entre aperfeiçoamento físico, intelectual e moral.

Uma das etapas de ensinamento para os meninos é pratica do *xondaro*, como uma forma deles adquirirem equilíbrio físico e mental. Para ser *xondaro* eles devem aprender a trabalhar em grupo, ter companheirismo, ser mais solidário e se tornar uma pessoa mais responsável e educada. Mas, para se tornar um *xondaro*, a pessoa tem que praticar e aperfeiçoar suas técnicas. Além disso, ter uma boa alimentação, com os alimentos tradicionais Guarani a base de mel, frutas (*yvyra'a*), também pode ajudar a ter um corpo mais leve e mais saudável. (CTI, 2013, p. 22)

Enquanto especialidade ou atribuição adquire também um caráter pedagógico, na medida em que é exercendo as diferentes atividades requeridas é que a pessoa vai se formando enquanto liderança e constituindo seu espaço dentro da coletividade de acordo com seu temperamento e traços de personalidade.

¹²⁵ Dionisio Kuaray Popygua do *tekoa* Pindoty me explicava que o *xondaro* é como o kung fu, é uma arte marcial Guarani que uma pessoa precisa se dedicar muitos anos para se formar.

4.5 GERONTOCRACIA: ‘CHEFIA’ MBYA (CENTROS)

A organização social dos Ava Kaiowá é centrada na família extensa (*te'yi* ou *ñemoñare*) formada por pelo menos três gerações: *tamõi* (avô), *jaryi* (avó), filhos e filhas, genros e noras, netos e netas, no passado residia numa única habitação grande (*oygusu*) (BENITES, 2009, p. 44)

O xamã-pai, figura típica dos líderes político-religiosos entre os Guaraní atuais, é também a forma mais arcaica e a mais extendida organização social entre os Tupi-Guarani. (MELIÁ, 1990, 42)

A pedagogia Mbya é uma formação continuada. Não é trivial que as lideranças espirituais sejam chamadas de *xeramoí* ou *xejaray*, meu avô e minha avó, respectivamente. O sistema prevê que aquele que chegou à velhice dentro dos preceitos Mbya se torna um sábio, um líder espiritual. Há a possibilidade de atingir um estado de perfeição (*aguidje*), que permitira se tornar uma divindade sem passar pela morte. A vida é uma busca.

Levi Marques Pereira descreve a morfologia Kaiowá destacando a ascendência dos velhos na constituição da parentela.

Hi'u (...) é o esteio da casa, geralmente um homem de idade avançada, generoso e sábio, que reúne sua parentela em torno de si. Mais próximo do sacerdote que do líder político, preocupa-se mais diretamente com as questões ligadas ao bem estar moral, consideradas de importância fundamental para a existência do grupo. É discreto e sua atuação não é facilmente notada por estranhos à comunidade. (...) Entre os Kaiowá atuais é comum o cabeça de parentela –*hi'u* não querer incomodar-se com aborrecimentos diários (e principalmente com o trato com os “brancos”). Para isto, costuma nomear alguém de seu grupo, muitas vezes um filho ou um genro, para exercer a função de *mburuvicha*, sob sua supervisão. (PEREIRA, 1999, p. 116-117)

Entre os Mbya, podemos observar a operação deste sistema gerontocrático em diversos *tekoa*. Ao chegar a velhice, o esperado é que a pessoa tenha consituído um *tekoa*, ou seja, que tenha agregado uma família extensa, as três gerações a que se refere Benites para os Kaiowá, em uma unidade moral, política e territorial autônoma. Nem sempre isto é possível de ser plenamente realizado, o caso Kaiowá, analisado por Benites e Marques, é um exemplo contundente desta impossibilidade, porém é o que prevê a morfológica Guaraní (enquanto macrounidade étnica) e é o

que observamos em todos os *tekoa* Mbya em que a pesquisa etnográfica foi realizada.

Mas antes de mais nada, é preciso relativizar a ênfase na figura paterna. Tal como afirmam Meliá (1990) e Pereira (1999), o peso sociológico das *xejary* na constituição e manutenção da parentela é muito significativo. Assim como notamos para os Kaingang (ver capítulo 2), há uma centralidade sociológica da conjugalidade, neste caso, do casal mais velho, do fogo mais antigo. Há *xejary* que comanda grupos de caminhada¹²⁶, há aquelas que estão à frente da *opy* (como os casos de Isolina e Jaxuka supracitados) e da política (caso de Florinda Pará). Em contraste com o padrão Kaingang, entre os Mbya opera uma distinção mais tênue das atribuições por gênero, havendo mais espaço para manifestação de características da personalidade de cada pessoa e, assim, também ao improviso. Feitas essas considerações, cabe notar, no entanto, que estatisticamente é mais comum que sejam homens os considerados caciques e líderes rituais.

Retornemos à Kuaray Haxa, conforme supracitado. Rivelino Verá Popygua era cacique em Palmerinha e decidiu, com sua esposa Elza Jaxuka, buscar um novo lugar. A motivação era a dificuldade de estabelecer seu *teko* em Palmerinha, pois ali estavam sempre em contato muito próximo com outros sistemas, dos juruákuere e dos Kaingang.

Conhecendo um pouco a trajetória desse casal e as relações que passaram a estabelecer com os vizinhos *juruakuere*, instituições e com os demais *tekoa* da região, tenho a convicção de estar acompanhando um processo não apenas de constituição do *tekoa*, mas também de constituição de um *-tamoí* e de uma *-jaray*. E não me refiro apenas ao fato de estarem se tornando avós, mas sim à posição e estilo de liderança que estão constituindo.

Aos poucos Verá vem delegando a interlocução “para fora” a seu genro e foi buscar recentemente um filho com pouco mais de vinte anos no interior para que resida em Kuaray Haxa¹²⁷. A própria constituição do *tekoa* em uma floresta que

¹²⁶ Ver artigo de Ciccarone (2004) sobre a trajetória da *xejary* Tatati e seu grupo de migração.

¹²⁷ Foi buscar literalmente. Embora seja seu filho, ambos conviveram pouco mas, recentemente, o rapaz entrou em contato com Rivelino e mostrou interesse em residir com em Kuaray Haxa. Rivelino então foi até Palmeirinha para buscá-lo.

abriga muitos animais e plantas me parece tributária deste movimento¹²⁸. A construção da *opy* esteve entre os primeiros esforços desta família.

Verá costuma dizer que ainda não foi escolhido pelos *nhanderukuery*, por isso ainda não realiza as curas, porém já presenciei algumas pessoas viajando de outras aldeias para tratar seus filhos com Jaxuka.

Este período da vida Mbya em que começam a nascer os netos e, portanto, os filhos coresidentes têm idade para assumir algumas funções políticas, possibilita uma maior introspecção, um cultivo da percepção intensiva (GÓES, 2012), o que possibilita a relação com os *nhanderukuery* e, assim, o desenvolvimento das capacidades xamânicas.

Florestan Fernandes notara, para os Tupinambá, um processo semelhante de ascensão de prestígio de acordo com as categorias de idade.

(...) aqueles indígenas acreditavam que um homem alcançava o máximo de “poder” depois dos quarenta anos, aproximadamente, quando se incorporava à categoria dos *tujuaé*. Era em torno dessa época da vida anímica que se projetavam as tendências mais significativas de diferenciação da personalidade masculina: os indivíduos podiam ser chefes de maloca, de grupos locais, líderes guerreiros e pajés. (FERNANDES, 1970 [1951], p. 156)

O *tujuaé* Tupinambá equivale ao *tuja* dos Mbya, ou seja, designa “velho”, mas um “velho” que é muito próximo de “sábio”, definitivamente não é um termo pejorativo dada a centralidade desta classe etária neste sistema. Fernandes prossegue:

(...) a graduação social na transmissão dos conhecimentos não só seguia um ritmo social (...) mas repousava em todo um edifício social e se processava em moldes estritamente supra pessoais. (...) a dominação gerontocrática determinava, por sua própria natureza e essência, a valorização das ações e das ideias dos velhos. (FERNANDES, 1970 [1951], p. 172)

Participei de um *nhemongarai* na TI Morro Alto em 2015. O ritual foi realizado por “jovens” (pessoas com até 40 anos) em todas suas etapas. Não havia

¹²⁸ Kuaray Haxa está localizada dentro dos limites da Reserva Biológica do Bom Jesus. Esta unidade de conservação está entre as mais restritivas com relação à presença humana e há uma ação judicial movida pelo IcmBio contra a presença indígena.

exatamente uma figura central ao longo de todo o período, as músicas eram cantadas e tocadas por diversas pessoas, porém as curas e os batismos foram realizados por um rapaz de aproximadamente trinta anos. Algum tempo depois comentei com o cacique do *tekoa* Yvy Ju (localizado no mesmo município) que havia participado daquele *nhemongarai*. Para minha surpresa, ele não escondeu o descontentamento com relação às pessoas daquela aldeia. **“Você viu algum –*tamoi* lá? São tudo criança ainda e estão mexendo com coisa séria”**. (março de 2015) Para Osvaldo Karaí Oliveira eles não passavam de *xondarokuery*.

Figura 73 Ritual Nhemongarai tekoa Araça’i 2017.



Retornando à Fernandes, retenho duas das características propostas para a organização Tupinambá que, creio, encontram ressonância no sistema Mbya contemporâneo: dominação geroncrática e divisões etárias.

Esta segunda característica deve ser modulada, pois, atualmente, entre os Mbya o “máximo de poder” não se alcança aos quarenta, mas depois. As pessoas mais respeitadas entre os Mbya que tive a oportunidade de conhecer eram bastante idosos, eram *-tamoikuere* admirados e/ou temidos em muitos lugares.

A história da família Oliveira/Timóteo é emblemática neste sentido. Entendo que a trajetória destas pessoas sintetiza muitos dos valores que o complexo xamânico-pedagógico Mbya busca transmitir.

Os irmãos Maria Cristina Timóteo, Juancito e Benito de Oliveira (Figura 74) formaram com seus cônjuges um grupo de caminhada ao longo das décadas de 1970 e 1980. Vindos de *tekoas* localizados em Misiones (Argentina)¹²⁹ foram

¹²⁹ Ainda não consegui precisar qual *tekoa* originou este movimento, pois as informações foram desencontradas, possivelmente por terem também lá vivido em várias localidades.

responsáveis, junto com sua descendência, pela reconstituição de dezenas de áreas ao longo do Litoral Atlântico.

O casal Benito e Etelvina, por exemplo, ambos reconhecidos pelos Mbya como grandes xamãs, além de terem vivido em dezenas de lugares, sonharam muitos locais onde hoje se assentam *tekoas*, para citar apenas alguns exemplos, foram responsáveis por constituir em Santa Catarina: Yakã Porã (Garuva), Yvy Ju (São Francisco do Sul), Pindoty (Araquari), entre outras.

Passagens deste grupo, que primeiramente foi liderado por Juancito de Oliveira, estão registradas em várias etnografias sobre os Mbya no Litoral Atlântico. Conforme registro de Litaiff (1996):

Durante nossa estadia no Bracuí (RJ) o cacique também falou da existência de um grande Pajé Mbya. Seu nome Juancito de Oliveira conhecido entre os Guaraní como “Karaí Major” (Karaí = pajé, ou nome próprio), ou seja, o “maior dos Pajé”. (...) é costume entre os caciques deste subgrupo Guaraní consultarem Juancito buscando orientações para resolverem casos graves ocorridos entre as comunidades. Este dado foi posteriormente confirmado em outras aldeias pela Rio-Santos. (p. 73)

Há referências à Juancito também em Mello (2006) quando seu interlocutor lista alguns nomes dos principais “nhanderu” e “nhandetchi” (grafia da autora) nas aldeias do Litoral Atlântico: “Entre eles, os mais recentes falecimentos são Júlia Ara Takuá Moreira, Vicente Karai Okendá Pereira, Maria Candelária Tatãti, Juancito Karai Oliveira” (p. 114).

Garlet e Assis (2002) registram uma narrativa de Amaurício Mezza (*tekoa* Barra do Ouro- RJ) sobre o encontro de Juancito e o *kechuíta*:

O *kechuíta* já apareceu pro Juancito. Foi lá no *tapyi* (local de moradia) dele (Barra do Ouro) que apareceu. Ele apareceu assim, de repente, do meio do mato. Ele parecia um homem velho, um andante, de roupa suja e rasgada. Ele chegou na casa do Juancito e disse *Aguyjevété* (forma de saudação). Juancito estranhou, porque não era (o velho) Mbyá. Mas ele lembrou do *kechuíta*. Avisou prá esposa dele preparar chimarrão e *mbujape* (pão de milho assado na brasa). Tomou mate com o velhinho, conversou (...) Ele perguntou prá Juancito como tava vivendo, se tava seguindo como tem que seguir o Mbyá. Depois comeu *mbujape* e viu que era comida de Mbyá. Depois agradeceu pro Juancito e aí disse que ele era o *kechuíta*. Tava caminhando pelo mundo para ver qual o Mbyá que tá seguindo

o sistema. Falou que o Juancito é Mbyá puro, que não tá se misturando, que não tá perdendo o jeito que nós devemos seguir. Depois se levantou prá seguir a viagem; disse pro Juancito que outro dia vai voltar prá levar ele junto na canoa dele prá passar desse mar. É certo que ele era mesmo o *kechuíta* que só passa prá provar o Mbyá. (p. 103-104)

Considerando sua trajetória e de sua descendência (filho(a)s, filhos dos irmão(a)s, genros e noras), notamos que esta preocupação em viver em conformidade com um “sistema” (teko) Mbya esteve sempre presente. *Leitmotiv*, que impulsionou seu grupo a deixar os tekoa de Misiones, este um compromisso com uma forma Mbya “pura” foi transmitida em várias famílias.

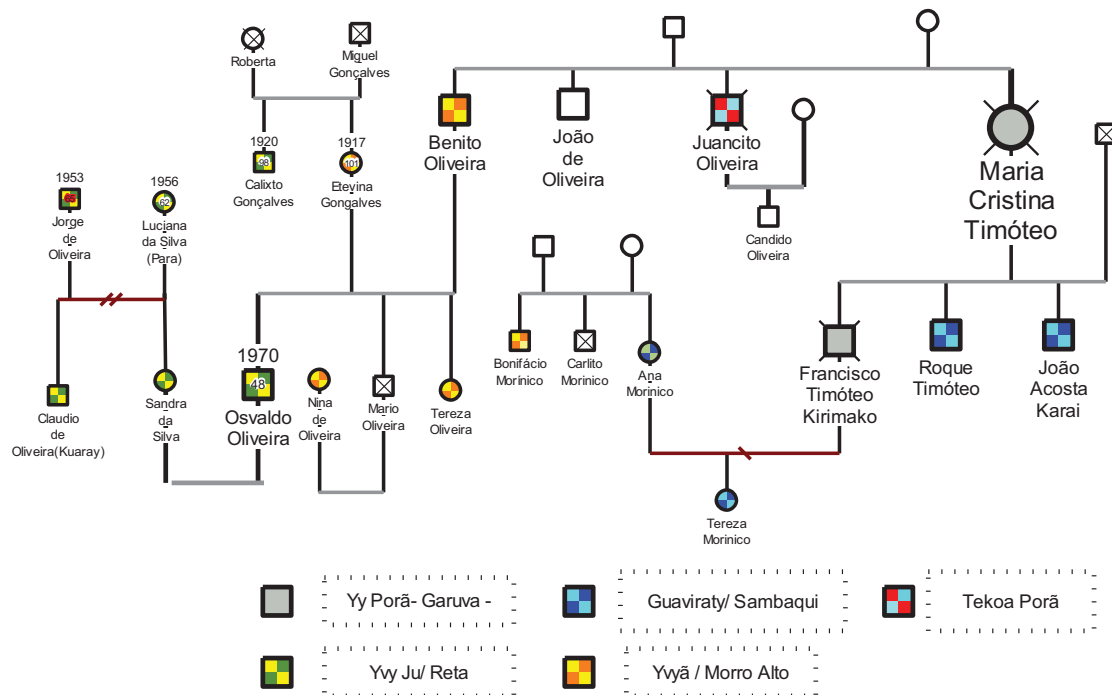
A presença de Juancito existe na memória de muitos Mbya de um vasto território e está registrada em Vietta (1992 *apud* DARELLA, 2004), Ganson (2003), Darella (2004) e Soares (2012). No trabalho de Pires (2007, p. 163 e seguintes) há um relato etnográfico sobre o falecimento e o velamento de Juancito em 2006 no salto do Jacuí – RS que durou cinco dias e mobilizou pessoas de várias aldeias.

Maria Cristina Timóteo, irmã de Juancito e Benito, junto à sua descendência, foram, por sua vez, responsáveis pela reterritorialização Mbya em vários pontos do Litoral de Santa Catarina e Paraná, tais como Kuaray Guata Porã (Guaraqueçaba/ PR), Guaviraty (Pontal do Paraná/ PR), Yakã Porã (Garuva/ SC) e Pirai (Araquari/SC).

Francisco Timóteo Kirimako, filho de Maria Timóteo, fez parte deste grupo enquanto *xondaro* de Juancito, ou seja, como alguém que dá suporte e proteção à liderança. Kirimako, então um auxiliar, como Juancito, se tornou um grande *-tamoí* que viabilizou a instalação de várias famílias em diversos *tekoa*. Kirimako também aconselhava lideranças de um amplo território em sua constante movimentação entre os fogos de diversas aldeias.

Kirimako faleceu em 2014 e seu corpo foi enterrado na TI Ilha da Cotinga. Mesmo com mais de noventa anos de idade e já cego, permanecia circulando por inúmeros *tekoa* em um amplo raio geográfico, acompanhado de um ou dois auxiliares. Encontrei-o em duas ocasiões, uma no *tekoa* Pindoty (TI Ilha da Cotinga) e outra no *tekoa* Kuaray Guata Porã (TI Cerco Grande) e em ambas ocasiões estava acompanhado de um jovem *xondaro* que o auxiliava nas tarefas cotidianas.

Figura 74 - Excerto genealógico Mbya



Roque Acosta Timóteo, seu irmão, atualmente com cerca de cem anos, permanece neste movimento. Das últimas vezes que o vi estava em Guaviraty (TI Sambaqui), das últimas vezes que ouvi falar dele estava circulando em alguns *tekoa* do Paraguai, Litoral de Santa Catarina e Rio Grande do Sul. Seu movimento entre essas regiões se mantém intenso, pois essa é sua intenção: zelar pela ligação entre os parentes. Conforme Roque, no Paraguai ainda há muitos velhos que vivem de acordo com o *teko*.

Trarei outros detalhes sobre sua trajetória, por ora vale destacar o papel seminal deste grupo de caminhada que possibilitou o enraizamento e o crescimento de tantos outros grupos ao longo do Litoral Atlântico. A partir desta família extensa, em poucas décadas, foram instituídas literalmente dezenas de áreas desde o Rio Grande do Sul até o Rio de Janeiro onde estas pessoas podem viver seu(s) sistema(s). Conforme é recorrente na fala deles, os lugares são indicados e isto ocorre por que lá já estiveram antes os *nhanderukuery*.

Figuras como estes *-tamoi* e *-jary* são centrais para compreensão da dinâmica político-territorial Mbya. Os “velhos” são o núcleo da parentagem que lidera

pelo conselho e prestígio, sabedoria que, por sua vez, adquirem de seres ainda mais antigos que os antecederam.

Se analisarmos os *tekoa* no Litoral do Paraná, opera um padrão na organização sóciopolítica em que o cacique é filho ou neto do casal principal - *tamoi* ou *-jary*. Este sistema está presente em cinco dos sete *tekoa*, conforme analisado abaixo. Fogem deste padrão o *tekoa* Karaguatá Poty (o único sem *opy*) e que, conforme citado no tópico 4.1, é formado por uma única família nuclear (casal e duas filhas coresidentes) e o *tekoa* Kuaray Haxa em que a liderança ritual e política é condensada em uma mesma pessoa¹³⁰.

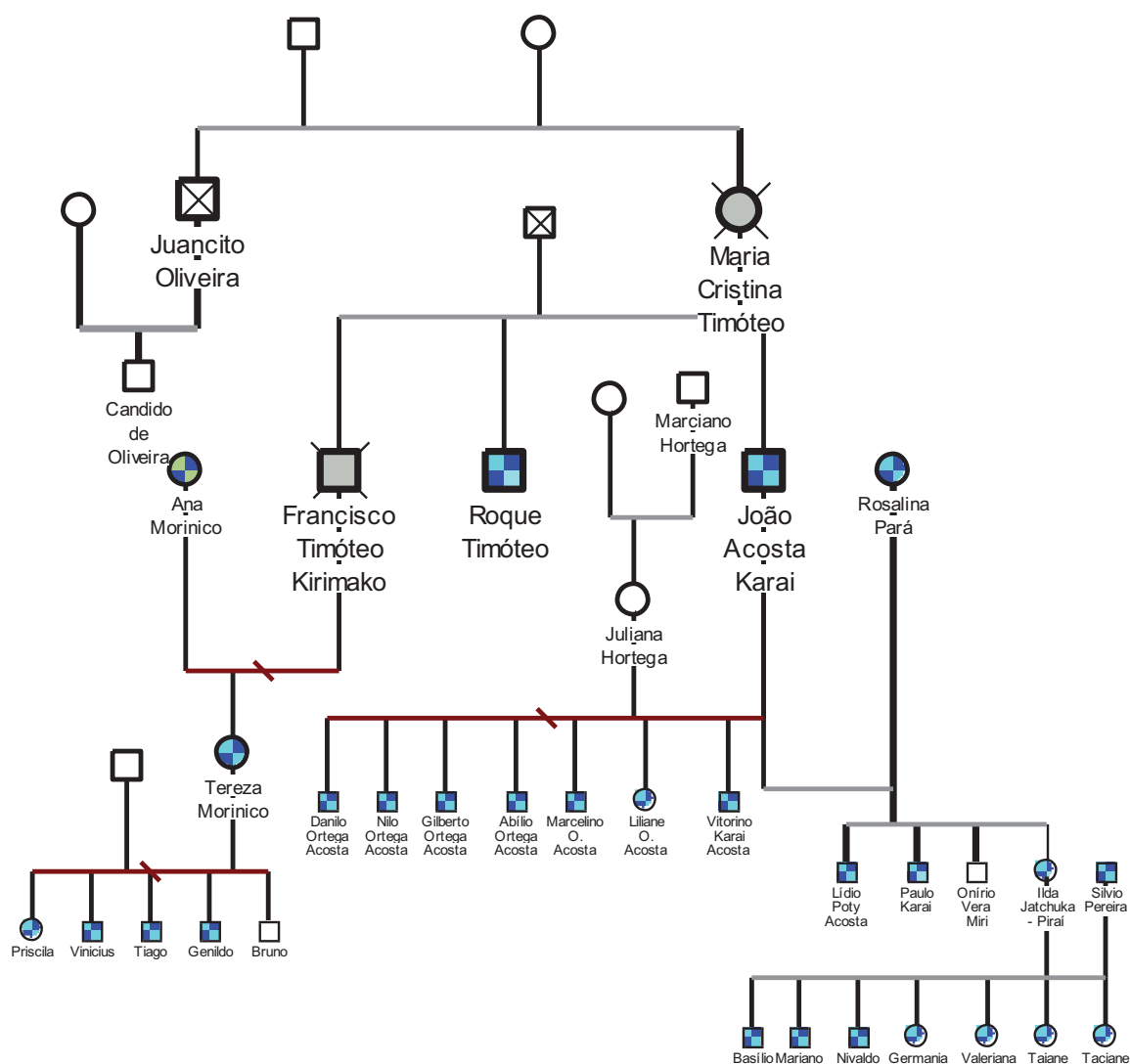
Figura 75 - Relação *tekoa* - *opy*

Tekoa	Opy	Xeramoi/Xejaryi
Pindoty	Sim	Cristino Karaí/ Izolina Minduva
Karaguatá Poty	Não	-
Guaviraty	Sim	Roque
Kuaray Guata Porã	Sim	Faustino Karaí
Kuaray Haxa	Sim	Elza Jaxuka
Araçaí	Sim	Marcolino Karaí Tataendy
Yvyã Yvate	Sim	Ronaldo
Yvyju	Sim	Jorge

O *tekoa* Guaviraty foi constituído em torno do casal João Acosta e Rosalina Pará, além dos filhos de João com Juliana Hortega. Nos últimos anos, a função de cacique vem sendo exercida por descendentes diretos desse casal. Ao longo do ano de 2017 o cacique foi Lídio Acosta (filho de João-Rosalina) e, recentemente, Mariano Acosta (filho da filha de João-Rosalina) é quem está na posição de cacique.

Figura 76 - Excerto genealógico a partir do *tekoa* Guaviraty. Legenda: Yakã Porã – Garuva/SC (cinza); Yvy Imate – São Francisco do Sul/SC (cinza e azul) e Guaviraty – Pontal do Paraná /PR (azul claro e escuro).

¹³⁰ Parece estar em andamento um processo de transição da posição de “cacique” de Verá para seu genro, conforme supra, no entanto, muitas atribuições são ainda exercidas por Verá.



Em reuniões que envolvem instituições e atores externos no *tekoa* e fora dele são os “caciques” que assumem a liderança da comunidade, o casal principal se resguarda desta interlocução. No entanto, é evidente a ascendência dos “velhos” tanto na escolha de seus “representantes”¹³¹, quanto no cotidiano da aldeia. Uma figura também muito importante neste *tekoa*, embora não seja considerado como **deste** *tekoa* (como citado acima), é Roque Acosta, irmão de João e do já referido Kirimako (todos filhos da irmã de Juancito Oliveira).

A numerosa descendência do casal João-Rosalina junto à presença dos filhos de João com Juliana Hortega corresponde à imensa maioria de moradores.

¹³¹ A ideia de ‘representante’ é comumente utilizada para designar as pessoas do *tekoa* que fazem a interlocução com as instituições não indígenas.

Uma tendência virilocal bastante marcada que expressa um ideal Mbya e, possivelmente, Guarani. Pereira (1999) notara essa ênfase na relação pai-filho também entre os Kaiowá: **“Entre os Kaiowá a relação pai e filho é vista normalmente como de maior proximidade em relação àquela entre tio e sobrinho”** (p. 134).

No *tekoa* Pindoty (TI Cotinga) os filhos de Cristino Karaí e Natalia Benite (falecida) vêm, sucessivamente, ocupando o cargo de cacique. Nilo, Jair e Dionísio, todos filhos deste casal, já exerceram essa função. Atualmente o próprio Cristino é considerado cacique, mas é seu vice-cacique (Dionísio¹³²) quem assume grande parte da interlocução com os juruá.

Até 2005 havia Faustino, que era o principal líder dos rituais em Pindoty, porém, embora agregasse também uma parentagem, exercia pouca ascendência política nesse *tekoa*, uma vez que Cristino e sua ampla parentagem foram os atores fundamentais no processo de demarcação dessa TI e ali residem há mais tempo. Conforme a narrativa registrada e transcrita por Abreu (2011, p. 27), Faustino se mudou para Kuaray Guata Porã através de um convite de Kirimako:

Da Cotinga eu saí pra Paranaguá, (...) daí um dia encontrei o Francisco (Kirimako) lá em Paranaguá. Daí ele disse pra mim: „Ó meu irmão, vamos deixar a aldeia aí. Se quiser ficar com sua família, eu dou pra você lidar“. Aí eu vim pra cá. E quando cheguei aqui com minha família ele já foi embora já. (...) Tinha bastante família dele aí, três ou quatro casas, mas aí depois eles saíram todos. Foram embora... alguns foram pra Santa Catarina, outros pra São Paulo, Rio de Janeiro, e o Francisco para o Rio Grande. Aí agora voltou o Francisco pra ficar aqui. Mas ele me deu pra mim aqui. Então é assim... agora eu vou ficando aqui mesmo né? esse abril que passou, agora dia três de abril, fechou nove anos que eu estou aqui. Agora vamos ficar aqui mesmo né? (Faustino Gardino da Silva, TI Cerco Grande, maio de 2010)

Esta mudança do grupo de Faustino ocorreu em 2005, dentre suas motivações está a existência de “muitos pajés” em Pindoty. Atualmente, com mais de noventa anos de idade, Faustino permanece à frente dos rituais de sua parentagem. Como nas demais áreas aqui descritas, o padrão sociopolítico se mantém: a função de “cacique” é exercida por filhos de Faustino sucessivamente.

¹³² Que é também diretor da escola e presidente da Associação.

O que observo é que, mesmo quando não há uma relação direta pai-filho na organização política de um *tekoa*, as categorias de idade são estruturantes. Nos *tekoa* em que utilizam apenas a expressão cacique, esta função é ocupada por pessoas da geração +1 (Kuaray Guata Porã, Araça'i, Yvy Ju, Yvy Yvate) ou +2 (Guaviraty) em relação ao *-tamoí* principal. Há também o caso do *tekoa* em que é feita a distinção entre cacique e vice-cacique e, neste caso, Cristino (geração 0) é considerado cacique e Dionísio (+1) vice-cacique. É comum Cristino se referir a ele como seu “auxiliar”, que, como vimos, é um dos significados da categoria “xondaro”.

A existência de mais de um *-tamoí* no mesmo *tekoa* é, neste modelo gerontocrático, uma fonte potencial de conflitos. Não apenas por disputas que podem ser originadas pelo exercício ritual, mas também porque os velhos constituem um ponto de gravitação de uma parentagem.

Retornando à Pindoty, conforme supracitado, embora apenas Faustino realizasse os rituais em sua *opy*, Cristino e Isolina também realizavam rezas (Bonamigo, 2008, p. 174). A presença de várias parentagens de estatuto equivalente (tanto Faustino quanto Cristino agregavam uma parentagem significativa) originou disputas que culminaram na saída do grupo liderado por Faustino.

A *opy*, enquanto espaço ritual, é liderada por um *-tamoí* ou *-jary* que agrega em torno de si os *xondarokuere* constituindo, assim, um *tekoa*. Essa configuração ideal pressupõe uma distribuição etária bem marcada, onde a posição dos velhos é ocupada por um único casal. A existência de mais de uma liderança religiosa no mesmo *tekoa* tende a ser uma situação provisória sendo também a constituição de um grupo de caminhada uma forma de resolução destes conflitos.

Para compreendermos de forma mais fidedigna desta dinâmica morfológica Mbya é fundamental adentrarmos a *opy*. Se há algum centro socioterritorial, ele é instituído pela vida ritual.

4.6 OPY HA AGUYJE (ASCESE E ASCENSÃO)

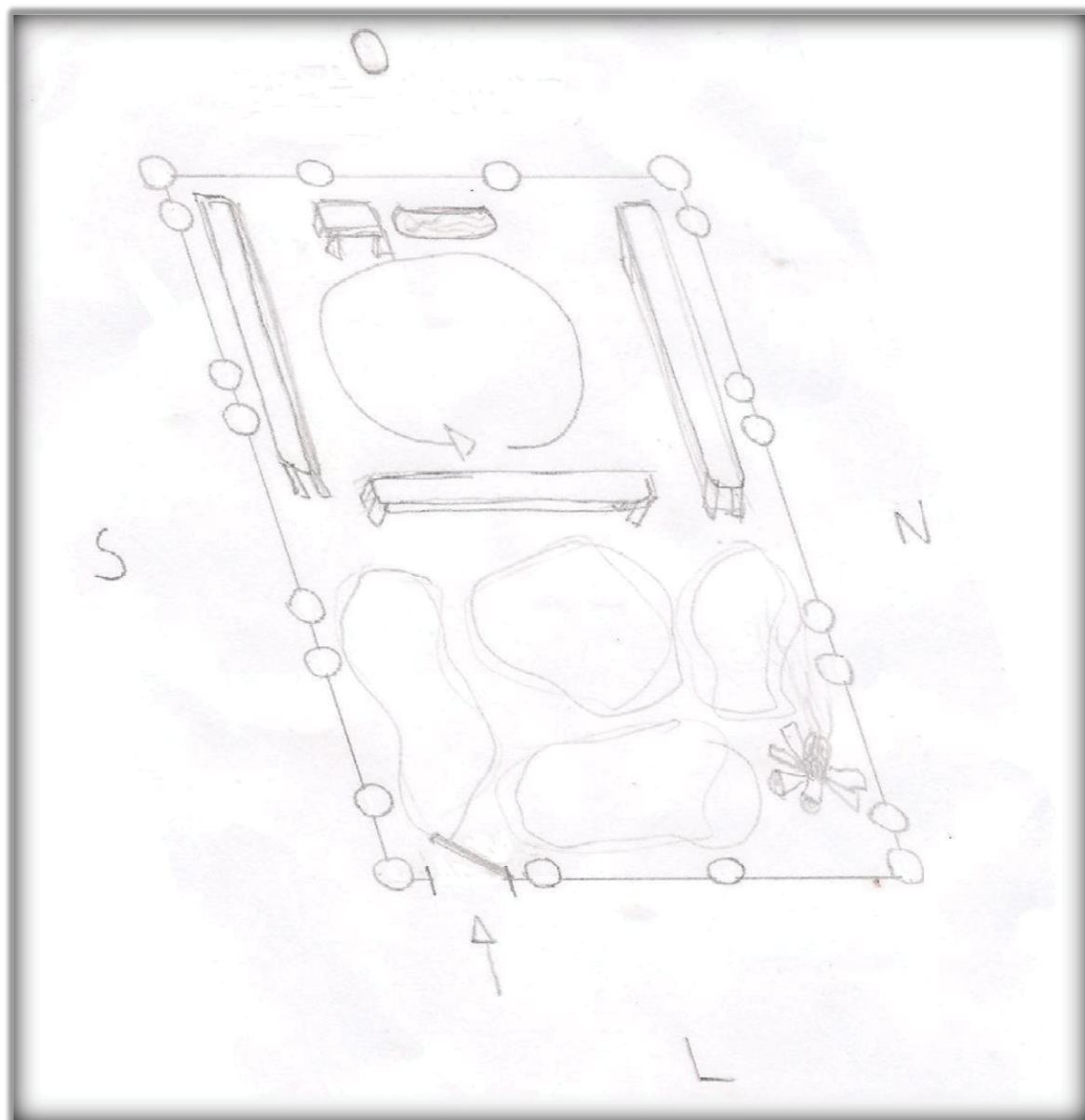
Se eu vejo uma parede aqui na minha frente, eu enxergo. Se eu quiser ver do outro lado da parede com certeza não é através do meu olhar, é através do meu espírito. Então é dessa forma que os pajés enxergam, sempre enxergam dessa forma. Por isso que eles conseguem interpretar sua vida e ao mesmo tempo ensinar você, como e pra onde ir, seguir seu caminho. Assim é o meu pai, ele pode enxergar, não com os olhos dele, mas com o espírito. Ele conversa com os *nhanderukuery*. Tudo neste mundo, para um *nhanderu*, é uma simples bolinha de gude, ele pode ver até lá no meio, e a gente tá dentro dela. E a gente não consegue enxergar, porque às vezes a nossa mente é tão fraca, nossos olhos não conseguem enxergar aquilo que é preciso ver. (MELLO, 2006, p. 215)

Opy, casa de reza, centro cerimonial e pedagógico Mbya, é o principal espaço ritual de um *tekoa*. Poucas são as aldeias que não a possui e a frequência com que os Mbya utilizam esse espaço faz do ciclo ritual, em vários lugares, uma atividade diária através dos *opyrejaikeawã*, rituais noturnos de reza e cura. Tais rituais cotidianos são realizados pelo *opygua* (rezador/a), em geral o homem ou mulher (os avós) lideranças de família extensa. Todavia, há alguns *tekoas* em que tais rituais são ministrados por pessoas mais jovens que demonstram precoce desenvolvimento de suas capacidades xamânicas.

A *opy* Mbya, via de regra, possui apenas uma porta de entrada, que é feita de modo que a pessoa deva abaixar sua cabeça para entrar no espaço ritual. Com isto demonstra respeito. Quando bem-feita, dizem os *-tamoí*, tem sua entrada direcionada para o sol nascente, para Leste¹³³. Não há janelas, de modo que a lenha queimada para esquentar água que servirá o mate e acenderá os *petyguá* (cachimbos) produz fumaça e um ambiente propício à prática ritual e ao transe. A Figura 77 esboça a distribuição interna de uma *opy*. O croqui teve por base a *opy* do *tekoa* Yvyã Yvate (TI Morro Alto – SC) em 2015, porém estruturas análogas são observáveis em outros *tekoa* Mbya.

¹³³ Embora esta orientação não parece ser tão rígida. Já observei variações nesta orientação que vão desde a orientação inversa (entra a Oeste e amba à Leste) até entrada ao Sul e amba Leste. No entanto, o caminho do sol parece ser uma orientação importante para a edificação da *opy*, junto às características do terreno.

Figura 77 - Croqui interno de uma opy



FONTE: minha autoria

*A entrada está localizada no Leste. O círculo anti-horário corresponde ao espaço de dança, nos bancos à esquerda e direita ficam os músicos e rezadores. O amba fica próximo à parede Oeste. As outras áreas são destinadas aos demais participantes que se sentam no chão. No canto Nordeste se localiza o fogo.

Descrevo em linhas gerais o que pude reter à partir de minha participação em alguns rituais (em Araça'i e Yvy Yvate). Ao som dos instrumentos¹³⁴ e cantos é

¹³⁴ São utilizados o mbaraka (violão), ravé (violino), takuapu (bastão rítmico), angü apu (tambor) e mbaraka mirin (chocalho).

formada uma roda de dançarinos que seguem em sentido anti-horário, conforme o “belo caminho do sol” (*kuaray guata porã*) perfazendo um trajeto circular que tem no *amba* (altar) o seu ponto de referência, ao qual se destina a fumaça baforada pelos participantes da dança. No *amba* estão dispostas sementes, velas de cera de jataí e uma gamela com tiras de cedro imersas em água que é utilizada nos batismos quando ocorre o *nhemongaraí*.

Os movimentos coletivos oscilam em conformidade com o ritmo dos cantos e instrumentos. Ascese e ascensão. Dança, suor, concentração, fumaça. Esforço, música e inspiração. É necessário um estado de êxtase, o suor purifica e torna leve o corpo para a (comunic)ação dos *nhanderukuery*.

O cantador, após horas de dança precisa ser escorado, treme por inteiro, suas juntas estão rígidas como pedra. Segura o violão junto ao corpo, tem os olhos virados e a boca entreaberta. Um auxiliar bafora fumaça de *pety* sobre sua cabeça e massageia o ar em seu entorno. Lentamente começa a reestabelecer os movimentos e é colocado em um banco lateral. Toda a dança se reinicia. É o êxtase necessário para transmitir os nomes das crianças.

Se os movimentos dos *xondarokuery* (fora da *opy*) são designados pela expressão *jeroky*, as danças dentro da *opy* são chamadas *jerojy*. Há movimentos do entorno, nas bordas da *opy* e movimentos de dentro que apontam para “cima”. Apenas as danças de dentro da *opy* são também acompanhadas por cantos.

Dallanhol (2002) traz um importante registro, o de que esta distinção entre as danças de “fora” e de “dentro” da *opy* opera na própria afinação do violão utilizada para cada tipo de dança.

Outra distinção muito importante assinalada por seu Artur diz respeito à afinação e à batida do violão que acompanha os cantos. Segundo seu Artur, a afinação que acompanha o *jerojy*, assim como a batida do violão, são diferentes daquelas que acompanham o *jeroky*. Conforme as gravações que realizei, a afinação do violão para o *jerojy* é a seguinte: iniciando se na primeira corda, do agudo para o grave, como é usado no nosso sistema, obedece a esta escala de notas: lá 3, fá 3, dó 4, fá 3, dó 3; e a batida é feita com todas as cordas soltas (...) fica evidenciado no *jeroky* tanto a presença do canto quanto a mudança na afinação do violão: a 4ª corda é modificada, ficando a escala das notas alterada para lá 3, fá 3, dó 4, sol 3 e dó 3. Além disso, a batida agora é executada com dois movimentos: primeiro recebe o auxílio do polegar, seguido do rasqueado. (2002, p. 66)

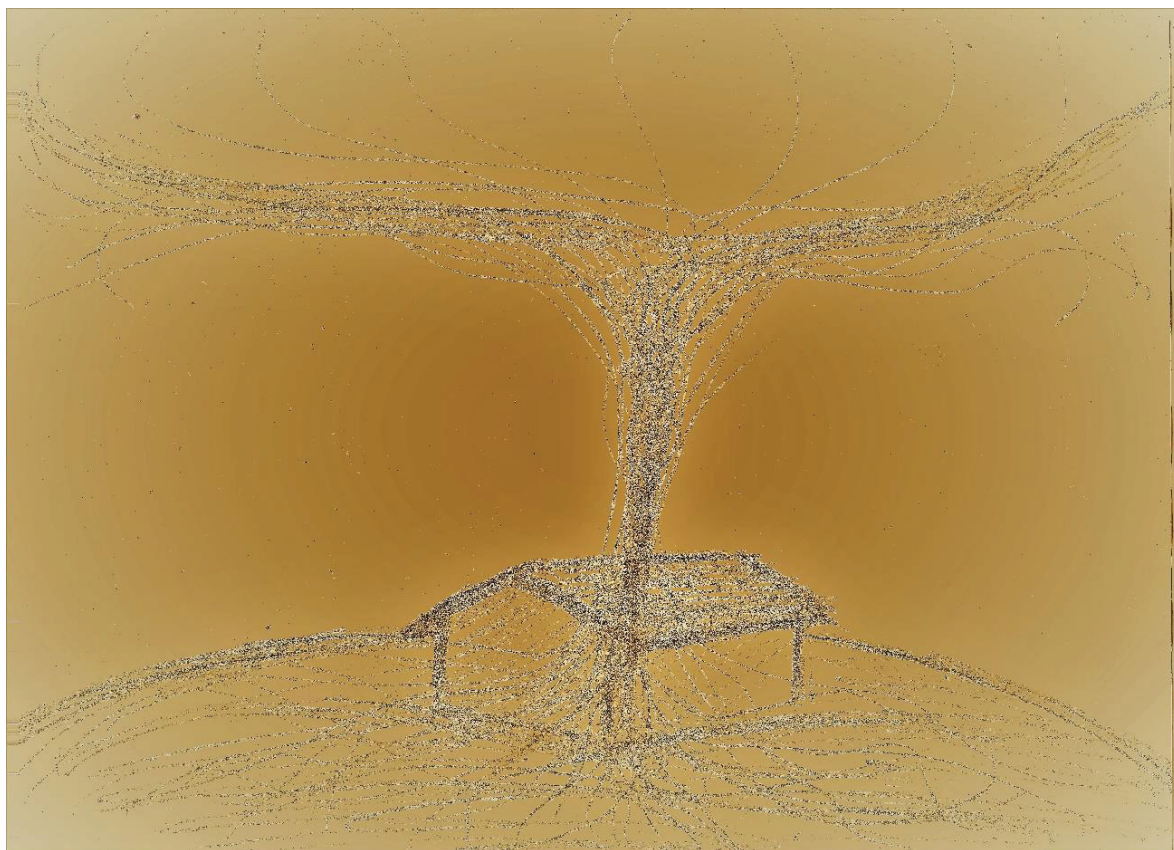
São notáveis as similaridades entre o “ritual de batismo” descrito por Nimuendaju (1914 [1987], p. 29-32) há mais de cem anos entre os apapocuva e aqueles realizados pelos Mbya contemporaneamente. Dos elementos como a água de cedro, as velas de cera silvestre, os instrumentos e cantos aos procedimentos de apadrinhar e batizar as crianças e realizar o *jirójy* (grafia do autor), há muitas continuidades. A ausência do *petyguá*, no entanto, elemento ritual tão fundamental ao Mbya, nos traz indícios de que efetivamente os apapocuva são outra etnia dentro do mundo Guaraní¹³⁵ e que estas distinções não são transformações tão recentes.

Os Mbya consideram a *opy* como sua verdadeira escola, espaço das boas palavras (*ayvu porã*) e da sabedoria (*arandu porã*). É onde os valores são transmitidos, os jovens são aconselhados e as curas realizadas. São os *-tamoí* e *-jary* canais de comunicação com os *nhanderukuery*, “nossos pais”, almas/palavras dos antigos que orientam e modelam o futuro.

O momento ritual em seu êxtase funde eixos espaço-temporais. Um movimento difícil de ser expressado graficamente, pois a um só tempo para “dentro” (da *opy* e de ‘si’) e para “cima” (articulação entre os planos terrestre-celeste), mas também para “trás” (presença daqueles que vieram primeiro, “nossos pais verdadeiros”) e “adiante” (enquanto pedagogia xamânica que forma as crianças dentro do *teko*). A imperecibilidade dos *nhanderukuery* em seus *amba* celeste são a origem e destino Mbya.

¹³⁵ O uso do *petyguá* é um dos elementos diacríticos mobilizados para marcar diferenças entre as etnias. Em uma visita de um casal Ñandeva (TI Pinhalzinho) à TI Guarita -RS fomos à aldeia Guaraní onde haviam alguns Mbya. No retorno D. Lourdes comentava que “se Deus nos tivesse feito para fumar, teríamos uma chaminé na cabeça” em uma alusão crítica ao uso de *petyguá* pelos Mbya.

Figura 78 - Opy, xeramoí ha nhanderukuery



FONTE: minha autoria

Flávia Mello (2006, p. 181-182) apresenta os seguintes vocábulos¹³⁶ que designam várias funções rituais, todas diretamente relacionadas à *opy*. A quantidade de especialidades xamânicas que a autora lista nos possibilita dimensionar a importância do ciclo ritual na vida Mbya:

- *Nhanderu* ou *Nhandetchi* – termo genérico para os xamãs que acumulam as funções de *tcheramoí* ou *tchedjuaryi*, líder de família extensa e liderança política;
- *Karai yvyraidjá*¹³⁷ ou *Cunhá karai yvyraidjá* – termo que se refere aos aprendizes desenvolvidos a ponto de “aguentar” ajudar ao *karai* *nhe’e oikó* ou *cunhá karai* *nhe’e oikó* a realizar as curas;

¹³⁶ Reproduzo conforme grafia da autora.

¹³⁷ Uma tradução literal seria ‘dono das árvores/ floresta’ – *yvyra* – árvores + *djá* ou *jara* – dono/ mestre.

- *Karai yvyraidjá tenondé ou Cunhá karai yvyraidjá tenondé* – termo que se refere ao aprendiz mais desenvolvido dentre todos. É quem substitui o/a primeira/o karai em sua ausência;
- *Karai dhe'engaraí ou Cunhá karai dhe'engaraí* – rezadores comuns;
- *Karai dhe'engaraí opyguá ou Cunhá karai dhe'engaraí opyguá* – guardiões da opy, rezadores especialistas (detentores de maior poder e mais sabedoria). Em geral são pessoas idosas ou as mais velhas do grupo. Quando um Karai dhe'engaraí opyguá ou Cunhá karai dhe'engaraí opyguá está presente, mesmo numa opy em outra aldeia, ele é chamado a participar da condução dos rituais;
- *Karai dhe'eoikó ou Cunhá karai dhe'eoikó* – termo restrito aos curadores. Todos os *karaikuery* são, em maior ou menor grau, *Karai dhe'eoikó* ou *Cunhá karai dhe'eoikó*. Ou seja, o *Karai dhe'engaraí* ou *Cunhá karai dhe'engaraí* realizam rituais de cura que, na maioria das vezes, acontecem durante o ritual de reza cotidiana, a *opyredjaikeawã*. Contudo, apenas os mais poderosos podem dar conta das doenças mais graves. *Karai dhe'engaraí* ou *Cunhá karai dhe'engaraí* menos poderosos devem trabalhar em conjunto com outros *karaikuery* ou ter vários *karai yvyraidjá* auxiliando na cura, pois ficam exposto/as a “ataques” dos espíritos que estão causando a doença no paciente durante a cura;
- *Karai oporaíva ou Cunhá karai oporaíva* – cantores, receptores de músicas com várias funções xamânicas, como curas e adivinhações;
- *Karai mbodja'úa ou Cunhá karai mbodja'úa* – parteiras, especialistas em partos, gestações, doenças infantis. Função majoritariamente feminina, que pode vir associada às funções de recepção do dhe'e e nomeação;

- *Karai nye'eguá ou Cunhá karai nye'eguá* – nominadores, receptores de nomes;
- *Karai Guaçú ou Cunhá karai Guaçú* – detentores de várias das especialidades acima, podendo reunir todas elas.

A *opy* costuma agregar grande parte da parentagem que está habitando o *tekoa*. Ao apontar para além, ao aconselhar e lembrar das palavras dos *nhanderukuary*, cantar e narrar os eventos exemplares para os humanos, é uma conduta que se transmite, um *éthos*. Um *tekoa* busca constituir uma comunidade moral intergeracional, cujo elemento coesivo são os xamãs.

Figura 79 - *Opy. Tekoa Pindoty, 2009*



FONTE: Gustavo Kaminski

O sistema *xondarokuere* associado à gerontocracia, conforme tratamos nos tópicos anteriores, corresponde a uma organização que opera no plano celeste. Reproduzo a narrativa de Verá Tupã Popygua (2016):

Através de seu poder e sabedoria divina. Nhamandu concebeu seu filho de coração grande. Nhamandu py'aguaxu, Kuaray, o Sol, com seu grande poder de iluminação, para ser pai dos espíritos, dos *nhe'e*, de seus filhos e filhas, *jeguaka* e *jaxukava porãgue'i*, que irão nascer na Terra de Nhamandu.

Nhamandu Tenondegua, com sua sabedoria divina, gerou os seus filhos guardiões das fontes divinas:

Jakaira ru eterã, o futuro pai da neblina,

Karai ru eterã, o futuro pai das chamas,

Tupã ru eterã, o futuro pai do trovão, do vento e da brisa.

Em seguida, Nhamandu Tenonde, com amor infinito e sabedoria divina, criou Nhamandu py'aguaxu xy eterã, aquela que seria a mãe divina de Kuaray, o Sol, concedendo-lhe o mesmo poder divino e sabedoria infinita.

Jakaira ru eterã, pai da neblina, com amor infinito e a sabedoria divina que recebeu de seu pai Nhamandu tenondegua, criou Jakaira xy eterã, a futura mãe divina dos filhos da neblina, concedendo-lhe o mesmo poder divino e sabedoria infinita.

Karai ru eterã, pai da chama, com amor infinito e sabedoria divina que recebeu de seu pai Nhamandu Tenondegua, criou Karai xy eterã, a futura mãe divina dos filhos da chama, concedendo-lhe o mesmo poder divino e sabedoria infinita.

Tupã ru eterã, pai do trovão, das chuvas e do vento, com o amor infinito e a sabedoria divina que recebeu de seu pai Nhamandu Tenondegua, criou Tupã xy eterã, a futura mãe divina dos filhos do trovão, das chuvas e do vento, concedendo-lhe o amor e a sabedoria infinita.

Nhamandu Tenondegua, depois de dividir a sabedoria das origens do amor, *mborayu*, do canto sagrado, *mborai*, e das belas palavras, *ayvu porã*, consagra os seus filhos como guardiões das fontes divinas. Ainda não existia a Terra, permanece a noite primitiva.

Antes de criar *Yvy*, a Terra, Nhamandu criou a morada celeste com seis firmamentos. Quatro pertencem aos seus filhos – Kuaray, Jakaira, Karai, Tupã. Apesar de possuírem poder divino, eles nada farão sem o aconselhamento de seu pai Nhamandu Tenondegua. Restaram dois firmamentos. Um deles ficou com *Takua ru ete*, pai da purificação dos espíritos, dos *nhe'e*. O outro pertence à Nhamandu ru ete tenondegua. É onde fica o assento divino, *apyka*, com *jeguaka poty yxapy rexa*, um cocar de plumagens enfeitado de orvalho das flores, que surgiu no meio da noite originária. (p. 17-19)

Nhanderu Nhamandu Tenondegua (Nhamandu, nosso primeiro pai) gerou seus filhos Kuaray, Karai, Jakaira e Tupã. Conforme Cristino Karai (Pindoty), entre os irmãos celestes, Kuaray ocupa a posição de irmão mais velho (*-ryke*) que iria cuidar e iluminar esta terra quando Nhamandu se afasta. Há um consenso de que a

partir de seu afastamento¹³⁸, coube à Kuaray a atenção sobre o atual mundo, porém há um debate entre os Mbya sobre esta condição contemporaneamente.

Em cerca de três ocasiões diferentes ao longo de vários anos, Cristino retomou um assunto que me parece, portanto, ocupar muito seu pensamento. Cristino analisa as transformações que vem ocorrendo entre os *juruakuere* e entre os próprios *Mbya*: muita violência, alcoolismo, inundações, ventos muito fortes e a redução das áreas de florestas seriam índices de que Nhanderu Kuaray abandonou este mundo. Vivemos hoje, para ele, como animais sem espírito, pois o espírito que nos animou foi-se embora. Em uma destas ocasiões, em 2009, ele refletia sobre o crescimento do porto de Paranaguá que está localizado a poucas centenas de metros da terra indígena Cotinga:

Eles podem continuar construindo assim. Eles não sabem, mas eu sei porque penso em Nhanderu. Eles vão continuar construindo, mas vai vir muita água e vai cobrir tudo. Podem construir isso mas vão perder. (Informação verbal)

Numa tarde em 2015, Cristino comentava sobre um assassinato que havia sido noticiado na televisão e me explicou que essas coisas estão acontecendo muito hoje em dia: “Paulo, desde o ano 2000 que o espírito foi embora desta terra, agora estamos sozinho e vamos ficar vivendo como bichos mesmo.” (Informação verbal)

A distinção Guaraní entre *nhe’e* e *ange* merece ser analisada aqui se quisermos compreender uma fala como esta. Para Cristino, o *nhe’e* deixou esta terra, seguimos apenas com o *ange* de cada pessoa. O tema do fim deste ciclo na terra é presente em muitas reflexões Mbya. Um jovem do *tekoa* Yvy Ju em São Francisco do Sul-SC, durante o auge da epidemia de chinkungunya em 2014, se colocava a refletir se o fim do mundo que os velhos falam não seria causado pelos mosquitos, afinal eles estão em toda parte e ninguém poderia detê-los.

Embora recorrente no pensamento Mbya tal percepção não é compartilhada por todos os *-ramoi* Mbya. Em uma conversa de petygua com João Acosta do *tekoa* Guaviraty (Pontal do Paraná) ele distinguia as diferenças entre a religião dos *juruakuere* e dos Mbya da seguinte forma:

¹³⁸ Um tema bastante Guaraní conhecido onde o demiurdo se afasta do mundo atual após um conflito aparentemente trivial com sua cônjuge.

Nhanderu fez tudo neste mundo, mas depois se cansou e foi para sua rede. Nhamandu porém, falou para seu pai “se você não vai cuidar deles pode descansar que eu vou olhar eles. Assim, para o juruakuere Deus deixou um filho e um livro para ele se lembrar do caminho. Nós não precisamos do livro, pois todo dia a gente vê Nhamandu subir no céu e se lembra. Apesar de tudo errado que fazemos a este mundo ele continua seu caminho bem tranquilo. A gente deve ser como Nhamandu e caminhar bem tranquilo, não importa o que aconteça. (Informação verbal)

Figura 80 Interior opy. à direita xamoi Marcolino.



A “ética da tranquilidade” como designou Pissolato (2007, p. 88), que deve orientar o convívio nas aldeias, mas também com os demais seres, é um valor. Alguns interlocutores mantêm o entendimento, como João, que Kuaray, ao se levantar no céu diariamente e nos trazer sua luz mantém seu posto. Se para os brancos foi deixado um livro (a Bíblia) e Jesus, para os Mbya basta olhar para o céu para saber que o filho do criador ainda olha por este mundo.

Outros, porém, tal como Cristino, dizem que há alguns anos Kuaray cansou e, como Nhamandu, deixou de cuidar deste mundo. Em seu lugar ficou Tupã.

Intempestivo Tupã, que guarda relação com a origem dos brancos, tem por característica ser bravo e, por vezes, vingativo. Isto explicaria porque atualmente tem havido tantas tragédias, inundações e, principalmente, porque os Mbya estão vivendo tão perto dos brancos atualmente.

Em uma tarde após um almoço em Karaguatá, Poty Florinda Timóteo me perguntou se às vezes eu sentia muita tristeza. Disse que sim, que é normal a gente ficar mais animado por um tempo, às vezes ficar menos alegre. Uma pausa e parece ter reformulado a questão me indagando se eu sabia porque tem havido tantos assassinatos e desastres atualmente. Sugeriu, de forma lacônica, que nunca houve tanta gente nesta terra, ela explicou, porém, que é Tupã quem manda agora e que ele não tem paciência. O tempo mudou. Pensando na conversa sobre as virtudes de Kuaray que tinha tido com João¹³⁹, falei que embora haja muita violência nós devemos ser como Kuaray, pacientes e constantes. Florinda argumentou então que mesmo Kuaray está cansado desta terra: “você não sente que hoje em dia o sol queima muito mais do que antes?”. (Informação verbal)

Retomando a narrativa de Popygua. Cada irmão divino tem um cônjuge em sua morada e cada um destes casais divinos gerados por Nhamandu Tenondegua é ele próprio *-tamoí* e *-jary* em seu firmamento/morada, gerando filhos que replicam o modelo.

Quando *Tupã* manda os *xondaro* dele – são os *xondaro* que sempre vêm, quando dá aqueles ventos –, então, eles estão voando baixinho, olhando o que é que tem aqui na Terra, o que tem de ruim, essas coisas. Então, nesse momento, nós temos que ficar bem quietinhos e não podemos usar coisas que brilham, nada. E nem fumar não pode fumar, porque *Tupã* não quer ver. Na hora que os *Tupã* vêm com chuva, com vento forte, dando trovoada, não se pode brigar, tem que ficar bem quieto. Então, eles sabem que a gente está respeitando, e deixam mais saúde pra gente e nos fazem ficar mais fortes, nos fortalecem. (Augusto Karaí Tataendy – CTI, 2015, p. 13)

Tupã, que é um *xondaro* de Nhamandu Tenondegua, por sua vez, tem também seus *xondaro*. Relacionando com a organização Mbya, é como se Nhanderu Tenondegua fosse o *xeramoí* e seus filhos os *xondarokuere*. Mais precisamente: os

¹³⁹ E que ocorrera alguns meses antes.

-*tamoi* e *xondaro* do plano terrestre buscam replicar a forma primordial estabelecida pelas divindades.

Esses primeiros irmãos divinos (Kuaray, Karaí, Tupã e Jakaira) são os *nhe'etu ete* (verdadeiros pais dos espíritos) e de suas moradas (*amba*) vêm os espíritos das crianças Mbya. Cada uma destas divindades, que têm seus filhos e auxiliares, reproduzindo um padrão, se multiplica no plano celeste e desdobra na terra. Cada *nhanderu* em seu *amba* é um “comandante” com seus próprios *xondaro*. Mas cada *amba* celeste não é um território exclusivo, pois os deuses se visitam entre si constantemente como devem fazer os Mbya.

Opera uma lógica fractal onde, a partir de Nhamandu Tendonde – que gerou a si mesmo – os casais divinos geram sua própria descendência, onde estabelecem também uma relação *-tamoi/-jary-xondaro*. Esses *xondaro*, por sua vez, ao estabelecerem seus próprios *amba* com sua própria descendência, tornam-se também *-tamoi/-jary*, replicando a estrutura potencialmente *ad infinitum*. Os **primeiros** estão mais próximos da plenitude. A anterioridade é índice de perenidade.

A comunicação entre a esfera celeste, dos seres imperecíveis, origem e destino Mbya, e o plano perecível (esta terra) onde se constituem os *tekoa*, ocorre através dos *-tamoi* e *-jary* na *opy*. Cito uma passagem de Meliá que, ao enfatizar a centralidade da vida ritual e do espaço cerimonial para os Guaraní, nos ajudará a compreender, pelo dito anteriormente, a importância da *opy* e do modelo gerontocrático:

Dos três espaços pelos quais se movimentam e nos quais habita o Guaraní, talvez seja o “espaço cerimonial” a centralidade mesma da vida Guaraní, onde o *nande reko* se estrutura em seus aspectos econômicos, sociais e políticos. (MELIÁ, 1990, p. 39)

A *opy* é o “centro” territorial Mbya. Se afastamos o foco da Figura 78, teríamos uma imagem como a Figura 81, isto é, uma pluralidade de pontes constituídas por cada liderança espiritual para comunicação entre os planos e divindades celestes e a atual terra. Em cada ponto onde ocorre essa articulação há um “centro” territorial Mbya, em cada *opy* se enraíza um *tekoa*. Sistema multicêntrico que se sustém de alhures.

Figura 81 - Multiplas opy: múltiplos tekoa – plano nahnderukuere: plano yvy rupa



FONTE: minha autoria

4.7 ORE OGUATA: PADRÕES MULTICOMUNITÁRIOS

Retomemos alguns pontos apresentados até o momento:

- O fogo doméstico expressa uma escala sociológica mínima e fundamental. Entre os Mbya esta escala pode corresponder a um *tekoa* (unidade territorial/ponto de enraizamento) e/ou um grupo de caminhada. Não há uma relação direta e necessária entre um *tekoa* (enquanto lugar) e um fogo.
- Há tipos de movimento no território que precisam ser considerados para a análise da morfológica Mbya. Por **reterritorialização** designamos os movimentos de (re)criação de *tekoas* – são exercidos por grupos de caminhada. Por **mobilidade** designamos os movimentos que ocorrem entre *tekoas* já estabelecidos – podem ser exercidos por grupos ou mesmo indivíduos.
- Um *tekoa* estabelecido tende a ser organizado por categorias de idade. Relação *-tamoilxondaro*. Idealmente a geração +1 desempenha as diversas funções designadas pela categoria *xondaro*. O sistema Mbya prevê um acúmulo de prestígio com acúmulo de idade: gerontocracia. Os mais velhos são sociológica e politicamente centrais, mesmo quando não exercem a intermediação com espaços e instituições de “fora”.
- A centralidade dos mais velhos está diretamente relacionada à *opy* e à capacidade de articulação com os *nhanderukuary*. Considero que estas edificações são os centros territoriais Mbya.
- A forma de ordenamento das divindades é modelar para a organização socioterritorial Mbya.

Até aqui analisamos, a partir dos modelos etnológicos e da etnografia, a constituição dos níveis mais inclusivos do *socius* Mbya, do fogo ao *tekoa* e suas características. Faz-se necessário adentrar o universo que vincula e dinamiza essas escalas, *i.e.*, analisar as relações multicomunitárias.

Se há um padrão atomista em que as “unidades territoriais” correspondem muitas vezes a uma única família, se, nas palavras de Nimuendaju, “**cada horda reivindica apenas para si o nome da nação toda**” e “**afirma que só ela fala a verdadeira e correta língua**” (1914 [1987] p. 7-8), quais processos possibilitam que, não obstante, essa mesma forma social, os mesmos ritos e a mesma língua estejam

presente em comunidades geograficamente e sociologicamente tão distantes? Há algo de paradoxal entre os TG: povos do devir (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 120) que, no entanto, permanecem, no tempo e no espaço, tão fiéis a certas formas e princípios.

Na tentativa de forjar uma imagem para a territorialidade Mbya, que a um só tempo é fragmentada e homogênea, mobilizo o conceito de **rizoma**, o qual foi forjado pela Botânica para designar certos padrões de desenvolvimento dos caules e raízes de determinadas plantas.

Em espécies vegetais rizomáticas o sentido de crescimento do caule é horizontal, o que torna a planta capaz de se enraizar e jogar seus brotos e folhas em qualquer dos pontos desse caule. A partir da observação etnográfica de padrões socioterritoriais Mbya e da análise de outras pesquisas etnológicas¹⁴⁰ a partir do prisma que relaciona território e parentesco, notamos que opera uma forte dinâmica social onde a mobilidade está entre as características mais marcantes. Compreender a territorialidade Mbya por intermédio de um modelo rizomático implica considerar que as redes de parentesco interaldeãs constituem conexões sempre passíveis de serem atualizadas para assim reconfigurar cada um dos *tekoa* relacionados. Uma “unidade territorial” é um ponto de enraizamento de uma forma mais ampla.

Os *tekoa* são, portanto, os pontos nos quais o rizoma Mbya é enraizado, territorializado, e onde os padrões éticos são atualizados. As aldeias são fundamentais para a constituição da territorialidade Mbya, no entanto, são pouco significantes se consideradas como um território que se fecha em si mesmo¹⁴¹. Desta forma, em termos sociológicos, as conexões interaldeãs às quais nos referimos não são posteriores à constituição de cada *tekoa*, uma aldeia Mbya existe **a partir destas conexões**. O ponto a ser enfatizado é justamente este: um *tekoa*, *i.e.*, o espaço onde famílias extensas agregadas em torno de um casal-chefe atualizam o modo de vida

¹⁴⁰ As etnografias sobre os Mbya têm se proliferado substancialmente nas últimas décadas. Os trabalhos de pesquisadores relacionadas ao Conselho de Trabalho Indigenista estão entre as referências mais sólidas e instigantes desde o pioneirismo de Maria Inês Ladeira. Há também inúmeras teses e dissertações de grande qualidade desenvolvidas nas universidades do Sul e Sudeste do Brasil. Na medida de minhas forças, busco dialogar com essa produção ao longo do presente texto.

¹⁴¹ A difundida ideia de que os Tupi-Guarani são sociologicamente “fluídos” ou “amorfos” talvez seja antes uma decorrência e implicação do método. Se a etnografia de uma única aldeia é a única forma de descrever a morfologia e organização TG cria-se uma ilusão de simplicidade, pois muito, senão o essencial, da organização social está **entre** aldeias.

Guarani é consolidado e mantido a partir de e em relação a vários outros *tekoa*. Os “chefes”, como vimos, são compreendidos como irmãos.

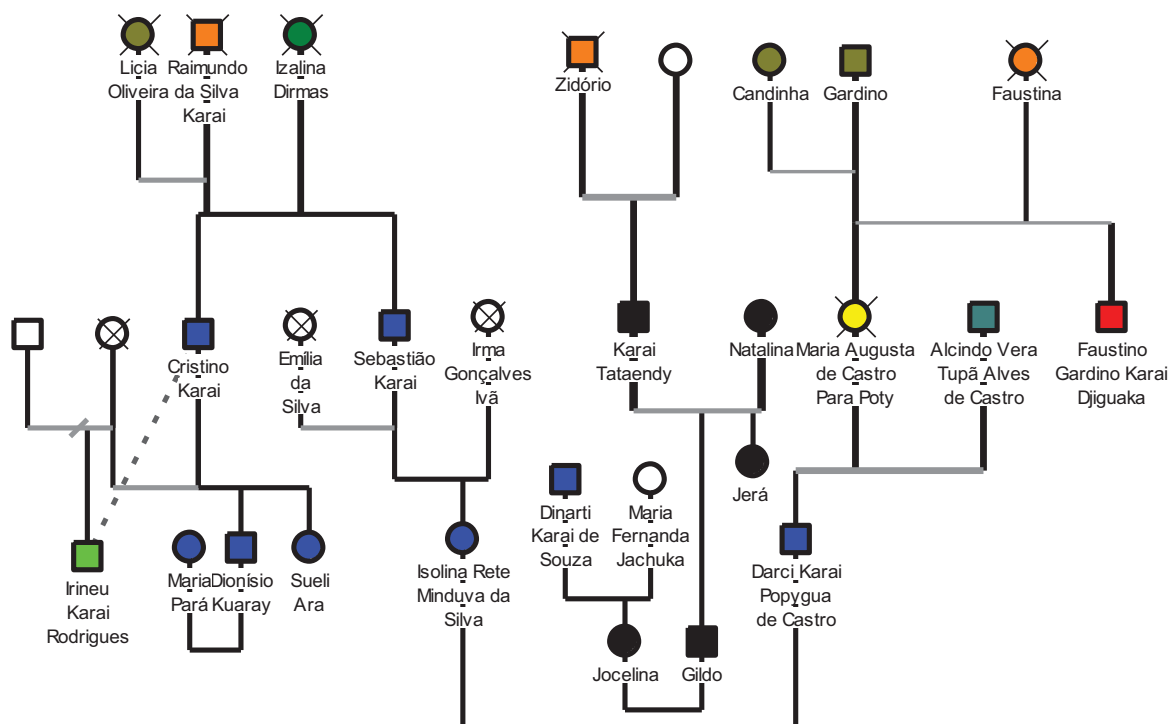
A história de uma aldeia, desta forma, sempre remete à história de várias outras, assim como remete às múltiplas relações de parentesco multicomunitário sem as quais a própria noção de *tekoa* não existe.

Tomando os *tekoa* localizados no Litoral do Paraná como ponto de partida, notamos que as histórias de constituição dos *tekoa* Karaguatá Poty (Pontal do Paraná/ PR), Guaviraty (Pontal do Paraná/ PR) e Kuaray Guata Porã (Guaraqueçaba/ PR) passam, em algum momento, pelo *tekoa* Pindoty da Terra Indígena ilha da Cotinga. Seja diretamente, como no Karaguatá Poty (onde o cacique é filho de criação de Cristino), seja como um ponto provisório de famílias oriundas de outras áreas - como o caso da família de Faustino, que em 2005 deixou Pindoty para viver em Kuaray Guata Porã e o da família extensa de Alcides Verá Tupã, que igualmente já havia vivido em Pindoty antes de partir para o Morro das Pacas em Superagui (*tekoa* que não está habitado atualmente).

Da mesma forma ocorre com a própria Pindoty, que é originada a partir, sobretudo, de deslocamentos de famílias oriundas da TI Lã Klanô -Ibirama (José Boiteaux/ SC) e TI Xapecó (Xanxerê/ SC), sendo ambas ocupadas majoritariamente por povos Jê (respectivamente Lã Klano/ Xokleng e Kaingang Sul).

Abaixo um pequeno excerto do geneograma onde se evidenciam as relações de parentesco entre *-tamoí* e *-jary* dos *tekoa* Pindoty (azul), Karaguatá Poty (Verde), Kuaray Guata Porã (vermelho) e Araça'i (preto).

Figura 82 - Excerto genealógico Mbya



*Legenda: Pindoty – Paranaguá/PR (azul); Araçá'i – Piraquara/PR (preto), Kuaray Guata Porã – Guaraqueçaba (vermelho), Karaguatá Poty - Pontal do Paraná (verde claro).

O excerto acima é apenas um pequeno recorte, as relações de parentesco entre, por exemplo, Kuaray Guata Porã e Araçá'i não estão aqui apontadas, uma vez que partiram dos *tekoa* Karaguata Poty e Pindoty. O fato é que o parentesco Mbya se desdobra em múltiplas aldeias. Como apontado acima, Faustino e Irineu foram moradores de Pindoty antes de se tornarem lideranças de seus respectivos *tekoa*, o caso de Karai Tataendy se diferencia deste pelo fato de ter constituído o *tekoa* Araçá'i (Piraquara-PR), oriundo de Palmeirinha (Terra Indígena Manguieirinha / PR), mesmo *tekoa* de origem do casal Rivelino Verá e Elza Jaxuka do *tekoa* Kuaray Haxa (supracitado).

Se estendermos histórica e espacialmente o foco, ou melhor, se seguirmos as linhas que o parentesco traça no espaço, veremos que foi também partindo do *tekoa* Pindoty que outro primo de Cristino, João Verá Mirin da Silva, liderou um grande grupo Mbya em direção ao estado do Rio de Janeiro. Este movimento está bem documentado (LADEIRA, 1990; LITAIF, 1996; PISSOLATO, 2006; CRISTINO DA SILVA – comunicação pessoal, 2010) e contribui para consolidar o *tekoa* Sapukaí

(Angra dos Reis/ RJ). Esta aldeia já existia, mas nela estava vivendo nesta época apenas a família de Argemiro Karaí, sobrinho de Verá Mirin (LITAIFF, 1996, p. 45).

João Verá Mirin foi cacique de Pindoty até 1987 e Cristino era então seu auxiliar, com a partida de Verá Mirin e seu grupo de cerca de cento e vinte (120) pessoas Cristino manteve sua família extensa na Cotinga, onde permanece até hoje como cacique.

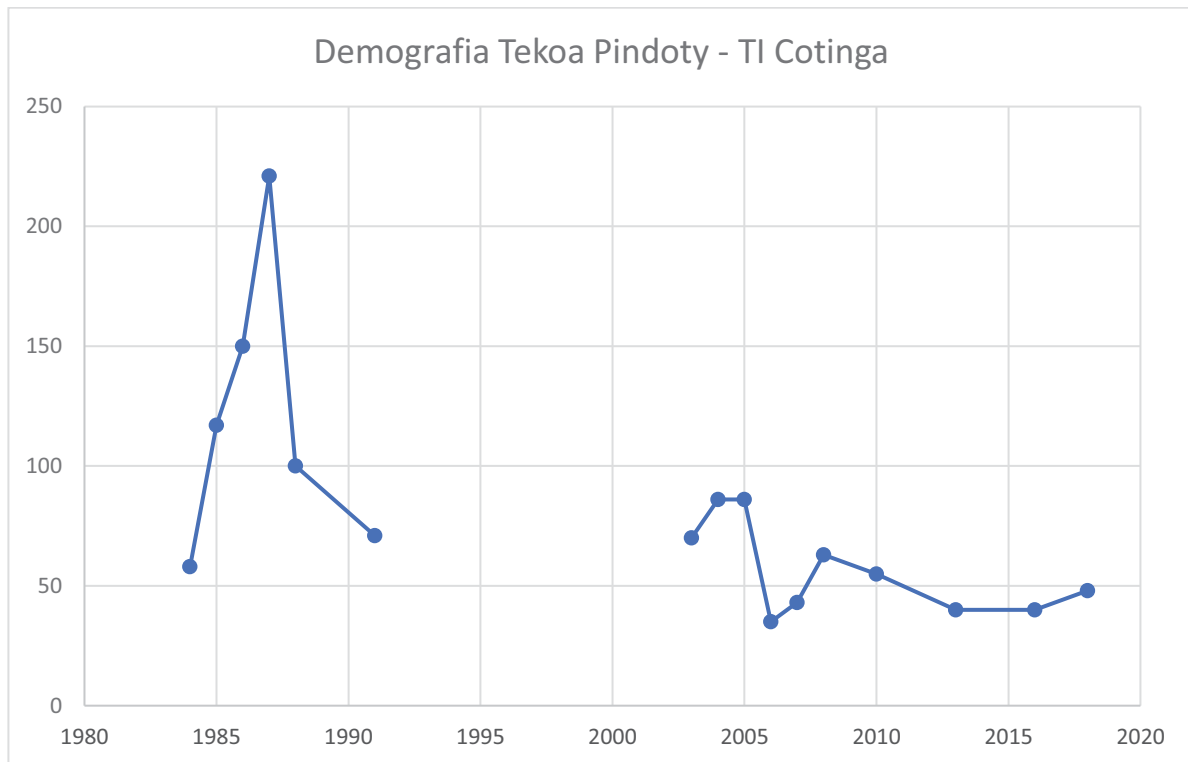
Segundo Ladeira (1990), haveria em 1988 dez (10) núcleos familiares na Cotinga após a partida dos núcleos que acompanharam Verá Mirin. Atualmente são doze (12). Analisando os dados demográficos sintetizados a partir de várias fontes (esforço iniciado por Bonamigo, 2006) se observa que a quantidade de moradores de Pindoty encontra o ápice em 1987, ano em que Verá Mirin e as várias famílias que o acompanham deixaram Pindoty. Neste período, em apenas dois anos, a população salta de cinquenta e nove (59) pessoas em 1984 para cento e cinquenta (150) em 1986, atingindo o número de duzentos e vinte (220) indivíduos em 1987 e regredindo para cem (100) em 1988. Desde então, a oscilação tem sido menor e a população variou entre um máximo de oitenta e seis (86) moradores em 2005 e um mínimo de trinta e cinco (35) em 2006, permanecendo na casa dos quarenta (40) nos últimos anos.

A atual reterritorialização Mbya na ilha da Cotinga, segundo as memórias de Cristino e Sebastião, data da década de 1960. Hilário e sua mãe teriam sido os primeiros a chegar na região por volta de 1964 motivados pelas narrativas de seus antigos de que a ilha é um local habitado pelos *nhanderukuary*. Sebastião da Silva, primo de Hilário, chegaria pouco depois.

Primeiro toldo que fizemos foi com ele, tinha só pescador na ilha. Quando Hilário saiu fomos pra Santa Catarina (TI Ibirama) e daí veio meu primo João Verá Mirin da Silva. Fizeram toldo de novo daí eu tava aqui de novo, depois que ele saiu ficou o Jorge (Cristino). Naquele tempo a gente vivia rezando para o Deus e ele mostrou o lugar pra colocar a aldeia. (Sebastião Karaí da Silva, janeiro de 2010)

Conforme Cristino Karaí sua primeira estadia na ilha teria sido em 1969, quando o núcleo de Hilário habitava ali. Na segunda metade da década de 1970 Verá Mirin chega na ilha da Cotinga acompanhando seus pais, Salvador e Zoberata da Silva. Verá irá permanecer até 1987 (supracitado).

Figura 83 - Gráfico do fluxo populacional na TI Ilha da Cotinga –1984-2018



FONTE: Oliveira, 1984; Costa, 1986; Bonamigo, 2006; Andrade, 2013; Levantamento de campo 2010 e 2017.

Embora as narrativas da atual reterritorialização remetam à década de 1960, há referências compartilhadas pelos Mbya de vários tekoa de que os avós de Maria Cristina, mãe de Kirimako, Roque e João Acosta (supracitado), teriam caminhado pela Cotinga anteriormente. A estimar pela idade destas pessoas, estes movimentos ocorreram entre 1860 e 1880.

A Ilha é uma referência simbólica forte ao território Mbya. Há no *tekoa* Pindoty uma área plana onde a vegetação curiosamente não cresce e que é referida pelos habitantes como “campinho dos xondaro” ou “campinho dos nhanderu”. Andrade (2013) registra um breve comentário a partir da narrativa de Juliana Kerexu:

Além da vegetação nativa que cerca o campinho há muitos pés de uma frutinha amarela, parecida com Gabiroba, e que há anos atrás, em suas visitas quase diárias a este local, eles encontravam diversas bolas de gude, segundo Juliana, chegavam mesmo a encher pacotes dessas bolas que tinham uma aparência muito antiga. (p. 97)

Figura 84 - Campinho dos *nhanderukuery*' no tekoa Pindoty



FONTES: (1) Campos, 2017 e (2) imagem do google Earth 2018.

A área é tratada com a reserva necessária à sua condição sagrada, um sinal da presença dos “primeiros” nessa terra. Os “espíritos”, desde há muito, “brincam” nesse espaço. A inscrição territorial dos *nhanderukuery* porém não se restringe ao “campinho” de Pindoty (e esse é único caso desta forma de inscrição de que tive notícia até hoje), pois é análogo a outras **marcas** relativamente mais comuns que são as *tavas*.

Tava é um conceito Mbya utilizado em referência a locais onde vivem/viveram seus antepassados. Enquanto conceito, não há uma definição unívoca. Se refere a locais onde os *nhanderukuery* deixaram marcas no território e/ou que os Mbya que atingiram a plenitude (*aguidje*) ascenderam sem a morte. Há *tavas* que são estruturas feitas em pedra (consideradas ruínas pelos juruá), mas também há certa disposição no espaço de certos vegetais que constituem índices territoriais que atestam a presença dos *nhanderukuery*.

Na Ilha de Superagui, na localidade denominada Morro das Pacas, há uma linha de pindó¹⁴² antigos no cume do morro. Foi sob esses pindó que o grupo de Alcides Verá Tupã havia edificado uma *opy*. A presença e forma de distribuição dessas palmeiras é um sinal dos *nhanderukuery*, de que aquela área é Mbya. Não obstante estes índices, Verá Tupã e seu grupo¹⁴³ foram forçados a deixar o local por estar dentro dos limites do Parque Nacional de Superagui.

¹⁴² Jerivá – *Syagrus romanzoffiana*.

¹⁴³ Verá Tupã nesta época constituía um grupo de caminhada com sua esposa Maria Benitez Para Mirin e seis filhos, entre os quais Julia Kerexu que era casada com Alcidinho Kuaray Mirin.

Registrei esta fala de Verá Tupã em 2009 quando seu grupo vivia no *tekoa* Kuaray Guata Porã em Guaraqueçaba- PR após ter sido removido do Morro das Pacas:

Daí que veio Ibama. Sou contra o governo né. Nós não interessamos ser rico, não interessamos de vender madeira ou qualquer coisa, somos obrigado a mora no mato, só isso fazemos, caçar um bichinho. Nós Guarani somos mais calmos que os outros índios, outros índios vão no mato tirar madeira e ouro e vender, nós somos mais pobre né. Falei para o Ibama isso. (...) Nós vivemos na terra. nós não temos trator, motosserra para derrubar e vender madeira pra outro país. Nós temos mais direito e não vendemos nada, não interessamos em vender a madeira ou a terra. Temos mais direito mas não vendemos nada, porque será isso? Sou contra o governo que é muito ladrão não é? Não é pra isso. O dono da terra onde tá? Os donos da terra fizeram pra nós vivermos tranquilo. Quem que construiu a terra? Nem nós nem o branco! Foi o Deus que construi pra nos vivermos por esse mundo, nem pra brigar nem pra matar por causa da terra, eu falei pro Ibama. Mas eles falaram para não morar mais ali. (Informação verbal)

Conflitos antigos e contradições contemporâneas. As poucas áreas florestais que restam no interior do grande território Guarani e que, também por isso, lhes são tão caras, passam a ser restringidas a eles pelas leis juruá em nome da “preservação” ambiental. A presença Mbya no Morro das Pacas se tornou impedida, mas a referência não é, com isto, apagada. Retornarei a este ponto no tópico 5.4.

A *xejary'i* Isolina do *tekoa* Pindoty destaca a Ilha da Continga como parte do “caminho” (*oguata*) dos Guarani, indicando as *tavas* como referência. Em particular destacava o *amba* (antiga igreja) que está localizada nessa Ilha. Isolina e seu esposo Darci afirmam que para o Mbya “o caminho é um só” (*petei oguata*), afirmativa da qual é indissociável o aspecto ético-metafísico do componente espaço-territorial da qual a Ilha da Cotinga faz parte.

A permanência do fogo, agregado por Cristino em Pindoty, demonstra que, tão fundamental quanto os movimentos de reterritorialização, é também a manutenção de pontos de enraizamento. Desde que se estabeleceu em Pindoty, Cristino (mesmo após ficar viúvo) jamais residiu em outro *tekoa*. Através de Cristino e das famílias que permaneceram em Pindoty o *tekoa* foi mantido enquanto um ponto

de referência/enraizamento para a territorialidade Mbya¹⁴⁴. Desta forma, famílias provindas de outras regiões puderam se estabelecer ali antes de partirem para outras áreas.

A distância física entre os *tekoa* Pindoty (TI Cotinga/ Paranaguá-PR) e Sapukaí (TI Bracuí/ Angra dos Reis-RJ), no entanto, não se expressa em um afastamento social equivalente e a ligação histórica e sociológica entre essas aldeias acaba sendo atualizada pela circulação de pessoas entre umas e outras¹⁴⁵.

Enfatizei estas relações Pindoty-Sapukaí pois distam, em linha reta, mais de quinhentos quilômetros. Se buscássemos outras linhas de parentesco relacionaríamos sociologicamente outros *tekoas*¹⁴⁶. No entanto, observaríamos também este padrão onde a distância geográfica influencia, mas não determina a intensidade das relações sociológicas.

¹⁴⁴ Em 1994 a TI Ilha da Cotinga foi homologada e permanece até hoje a única área plenamente reconhecida no Litoral paranense.

¹⁴⁵ A festa de aniversário que Jair Karaí realizou para seu filho mais novo no *tekoa* Pindoty (Paranaguá/PR) em abril de 2018 contou com a presença de pessoas oriundas de cinco *tekoas* localizados em Santa Catarina, Paraná e Rio de Janeiro. Uma van fretada por moradores de Sapukaí veio do Rio de Janeiro exclusivamente para participar da festa.

O atual cacique de Karaguatá Poty, enteado do cacique de Pindoty, casou com Florinda em Sapukaí, voltou para Pindoty, viveu um período em Araça'i (Piraquara/ PR), Kuaray Guata Porã (TI Cerco Grande/ Guaraqueçaba-PR) e então contribuiu para estabelecer o *tekoa* Karaguata Poty (TI Sambaqui/ Pontal do Sul-PR) a partir do ano 2000.

¹⁴⁶ Há fortes elos, por exemplo, entre os habitantes de Karaguatá Poty/PR – Yakã Porã /SC- Cantagalo /RS; entre Araça'i -PR - Palmeirinha-PR – Limeira – SC, etc.

4.8 ENDOGAMIA ÉTNICA E EXOGAMIA TERRITORIAL

Nosso território, yvy rupá, foi cortado, várias vezes, por fronteiras entre países e estados. Fizeram guerras para roubar nossas terras. Por isso nosso povo ficou dividido entre Brasil, Argentina, Uruguai, Paraguai e Bolívia. Para nós não existem fronteiras. Continuamos visitando nossos parentes e tentando andar livremente, como fazíamos em tempos passados. No entanto, percebemos que cada vez mais estes países desenvolvem políticas que nos impedem de viver ao nosso modo. Em alguns países, nos chama de estrangeiros, forasteiros, e dizem que não podem reconhecer o direito a nossas terras porque elas não nos pertencem. Mesmo assim nós continuamos lutando por nosso território e pelo fim de todo tipo de fronteira que nos impedem de vivermos livremente. (ALAI, 2007, *apud* IPHAN 2011, p. 80)

Os Araweté concebem a progressão das gerações não sob a nossa forma de árvore, mas de uma “ramada” genealógica que se espalha sobre a terra e a cobre. (VIVEIROS DE CASTRO, 1986)

Como vimos, rizoma é uma categoria da Botânica que designa uma forma de desenvolvimento de certas espécies vegetais. Em espécies rizomáticas, o caule, componente da planta que liga raízes e folhas, é horizontal. Sejam subterrâneos ou aéreos, caules horizontais têm por característica viabilizar que as gemas e raízes possam brotar em vários pontos de sua extensão. Esta categoria se apresenta como uma analogia fértil para a caracterização da territorialidade e dinâmica social Mbya, que se constitui através de mecanismos sociológicos que orientam e impulsionam a mobilidade interaldeã.

O parentesco se constitui como um dos elementos centrais da dinâmica social e mobilidade interaldeã Mbya. O cruzamento de dados relativos à análise da terminologia de parentesco (Figura 85), do padrão de assentamento e da observação de práticas matrimoniais sugere um padrão de exolocalidade modulado pela endogamia étnica (tabu do *outcest*).

Os Mbya possuem uma forte tendência estatística de casamento com outros Mbya (o que é o mesmo que afirmar que operam restrições para casamentos fora da etnia) e isto, muitas vezes, impulsiona a mobilidade aldeã, pois o potencial cônjuge, via de regra, mora em outra aldeia. Retomemos os dados de densidade demográfica por unidade territorial, apresentados no tópico 3.7.2.3 e acrescentemos uma terminologia de parentesco que expande a germanidade para os primos paralelos e

cruzados, conforme Figura 85. Não seria forçoso afirmar que, entre os Mbya, o parentesco é movimento e, com isto, é manutenção de território.

Na geração de EGO (Geração 0), a terminologia de parentesco Mbya (bastante próximo à terminologia Kaiowá e Ñandeva) denomina, para ego feminino, RYKE as irmãs e primas bilaterais mais velhas que EGO, KYPY'I as irmãs e primas bilaterais mais novas que EGO e KYVY os irmãos e primos bilaterais (sem distinguir classe etária). Com isto, a terminologia “consanguínisa” e amplia a família extensa, justamente aquela que constitui, idealmente, a aldeia Mbya, projetando os possíveis cônjuges para fora do espaço aldeão.

A classe de consanguíneos de G0 (Geração Zero), ou “super classe de irmãos” (PEREIRA, 1999), tem dimensões sociais evidentes. Nas relações cotidianas, promove inicialmente uma solidariedade intensa entre pessoas da mesma idade, que juntas nas diversas fases da vida, dividem as responsabilidades sociais concerníveis a cada uma delas. Outra decorrência disso é a produção de um grande número de restrições a casamentos e relações sexuais entre pessoas de uma mesma aldeia, o que promove a circulação de jovens em idade de se casar por distintas aldeias em busca de cônjuges.

Se operasse de forma exclusiva, este mecanismo sociológico impeliria os Mbya ao casamento interétnico. No entanto, há uma modulação neste padrão inferida pela endogamia étnica. Entre os Mbya os casamentos interétnicos são pouco usuais e sofrem restrições, em contraste com, por exemplo, o padrão que pude observar entre os Ñandeva.

Segundo dados do Inventário da Língua Guarani Mbya, estudo organizado por Morello e Seiffert (2011) em sessenta e nove (69) aldeias Mbya no Brasil, dos mil quatrocentos e trinta e dois (1.432) moradores nas aldeias Mbya no Paraná, apenas 1 é não-indígena (Figura 86) o que equivale à 0,1% do total de moradores. Nos demais estados em que a pesquisa foi realizada a proporção de não indígenas residentes em aldeia Mbya oscila entre um mínimo de 0% (RS e RJ) ao máximo de 0,4% (SC). A média total é 0,2%, ou seja, haviam dez moradores não indígenas vivendo nas aldeias pesquisadas cuja população indígena era de cinco mil, setecentos e trinta e cinco (5.735) pessoas na época da pesquisa.

Figura 86 - Questionário aplicado pelo IPHAN à moradores Guarani Mbya no litoral paranaense

Estado	Comunidade	Questionários Individuais		Moradores Indígenas		Moradores Não Indígenas	
		Nº	%	Nº	%	Nº	%
PR	Araçai	1					
	Ilha da Cotinga	19	3	113	99,1	1	0,9
	Kuaray Guata Porá	6	1	48	100		
	Lebre	14	2	123	100		
	Ocoy	8	1	635	100		
	Pinhal	14	2	364	100		
	Tekoa Itamarã	12	2	142	100		
	Tekoa Karaguatã	4	1	7	100		
PR	Total	78	13	1432	99,9	1	0,1

Fonte: Morello & Seiffert, 2011, p. 42.

Os dados são referentes à relação indígena x não indígena. O mesmo estudo faz um levantamento das “línguas faladas nos lares”. Conforme Figura 87, foram entrevistadas 596 pessoas e organizada uma distinção por língua onde se considerou “Guarani” o Guarani Mbya. Vários entrevistados afirmaram falar mais de uma língua em seu lar, de modo que a soma total de línguas é maior do que a de entrevistados.

Figura 87 - Línguas faladas nos lares

Línguas	ES	PR	RJ	RS	SC	SP	Presença das Línguas nos Lares dos 596 Entrevistados*	
	Nº	Nº	Nº	Nº	Nº	Nº	Nº	%
Espanhol				9	3	1	13	2
Guarani	27	78	17	178	167	119	586	98
G.Nhandeva	2						2	0
G.Paraguaio				1			1	0
G.Xiripá					1		1	0
Inglês					1		1	0
Português	2	1		37	42	6	88	15
Tupi						2	2	0

FONTE: Morello & Seiffert, 2011, p. 45.

Os dados de Morello e Seiffert são utilizados pelas autoras para demonstrar a vitalidade da transmissão da língua Mbya. Chamo atenção também para a proporção de falantes Mbya em contraste com as demais línguas Guaraní (cf. autoras Xiripá, Paraguaio, Tupi e Nhandeva¹⁴⁷). Mesmo entre as demais etnias Guaraní, observamos um acentuado fechamento étnico nas aldeias Mbya.

É um sistema muito interessante. A mobilidade Mbya viabiliza a operação concomitante de dois mecanismos, endogamia (ou tabu do “outcest”, conforme Roy Wagner, 2010) e exolocalidade. A classe de “super irmãos” (como vimos na terminologia de parentesco), o padrão demográfico e político centrado na família extensa impulsiona a pessoa para fora quando em busca de conjugê. As narrativas e práticas rituais, as especificidades da língua, a pedagogia e as classes de idade limitam, no entanto, esse “fora”, orientando essa mobilidade para outros *tekoa*. Exogamia territorial e endogamia étnica geram a territorialidade Mbya.

As investigações etnográficas, genealógicas e históricas que empreendemos entre os *tekoa* Mbya do litoral paranaense e norte catarinense, juntamente ao estudo de considerável bibliografia especializada, demonstram que opera entre os Mbya

¹⁴⁷ A distinção entre as línguas chiripá, tupi e Nhandeva merece ser problematizada, embora não seja o foco das autoras e não haja espaço para desenvolver esta questão preeminente aqui. Seriam distintas línguas ou distintas denominações regionais para a mesma língua?

uma forte e territorialmente ampla dinâmica social pautada na mobilidade e em determinados mecanismos genealógicos. Compreender a territorialidade Mbya, desta forma, por intermédio de um modelo rizomático, implica em considerar que as redes de parentesco interaldeãs constituem conexões sempre passíveis de serem atualizadas para assim reconfigurar cada uma das aldeias relacionadas.

Os fortes elos de parentesco entre aldeias geograficamente distantes e sua atualização constituem o que há de específico na territorialidade Mbya. Esta territorialidade rizomática é, por vezes, denominada na literatura etnológica como “padrão multilocal de ocupação territorial”, no entanto, opto pela analogia com a morfologia vegetal para:

1. Destacar a relação visceral desta cultura com determinados ambientes (conforme será demonstrado no tópico 4.13), tal como uma planta necessita de terra o modo Mbya necessita do ambiente florestal como substrato;
2. A analogia permite ressaltar os modos de crescimento e reprodução das aldeias. O modelo rizomático possibilita caracterizar a dinâmica sociológica através das quais operam os padrões territoriais Mbya;
3. Destacar os vários sentidos da mobilidade, em contraste com a tese das migrações para Leste. A observação etnográfica demonstra que a mobilidade e a reterritorialização são multidirecionais.

Tal padrão se verifica em termos sociológicos. Segue abaixo um excerto do “Mapa genealógico Mbya”. Tal mapeamento genealógico vem sendo elaborado desde 2010 - até o momento, a partir das aldeias do litoral paranaense e de São Francisco do Sul - SC.

Neste excerto estão identificadas duzentas e trinta e seis (236) pessoas divididas em setenta e cinco (75) famílias. Ao todo são contemplados trinta e um (31) tekoa localizados em Misiones na Argentina, sudeste do Paraguai e estados do Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná, São Paulo e Rio de Janeiro.

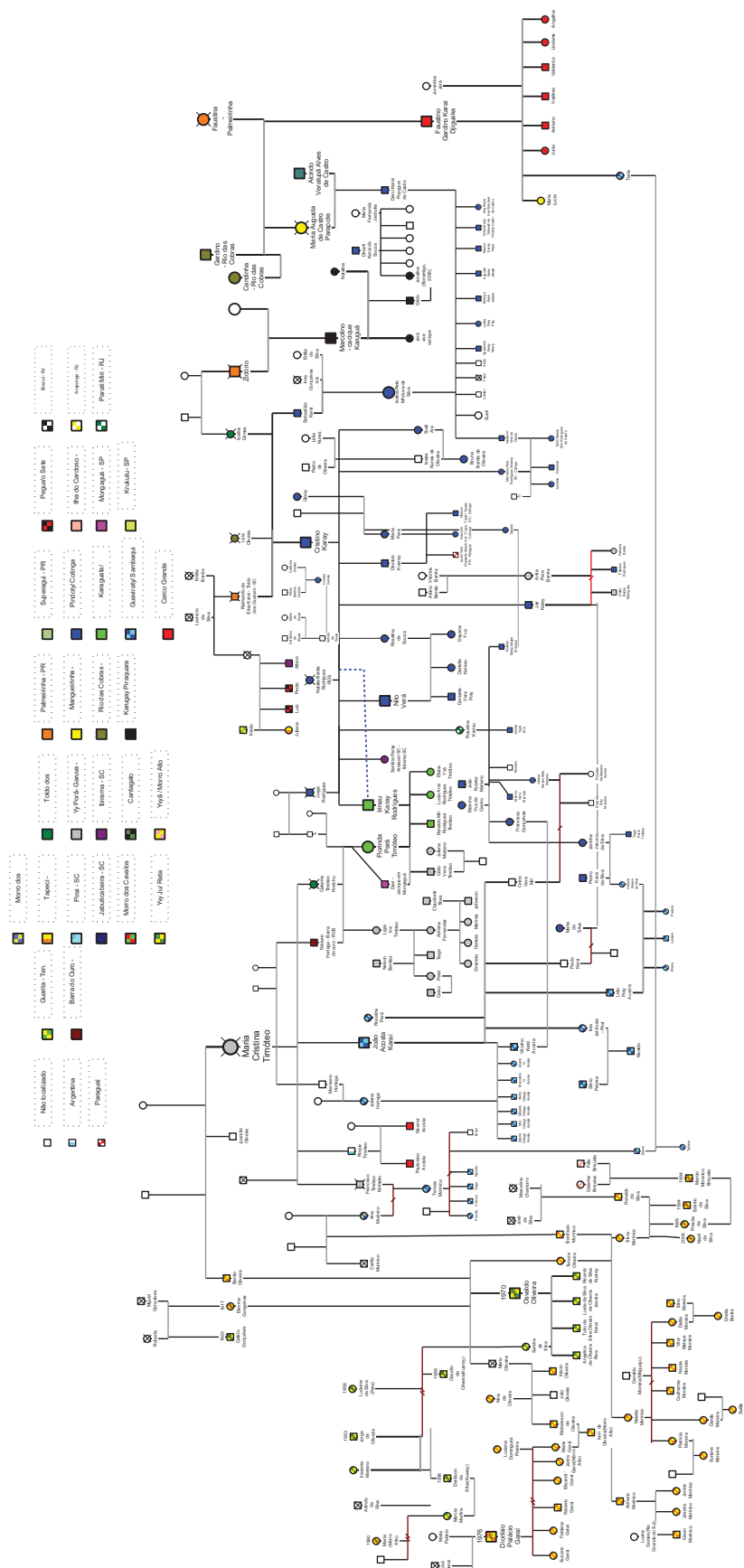
As cores identificam as aldeias que a pessoa habitava no momento da pesquisa, conforme legenda abaixo (Figura 88). Traçar um mapa genealógico Mbya é um trabalho de sísifo, a intensa mobilidade interaldeã produz a necessidade de contínua atualização. No entanto, embora certamente defasado com relação às ocupações atuais esse esforço permite visualizar algumas constâncias.

Conforme pode ser verificado no mapa genealógico (Figura 89), é comum que irmãos adultos residam em aldeias distintas. Embora, como afirmado, uma aldeia seja comumente constituída por famílias extensas, a análise da dinâmica supralocal sugere que basta um recuo geracional para que se visualize a multilocalidade também dessas famílias extensas. Aqueles casais centrais que conduziram uma aldeia, com o passar do tempo, tendem a se constituir enquanto matriz de várias outras famílias extensas, cada qual constituindo seu próprio *tekoa*.

Figura 88 - Legenda do excerto do mapa genealógico Guarani Mbya parcial.

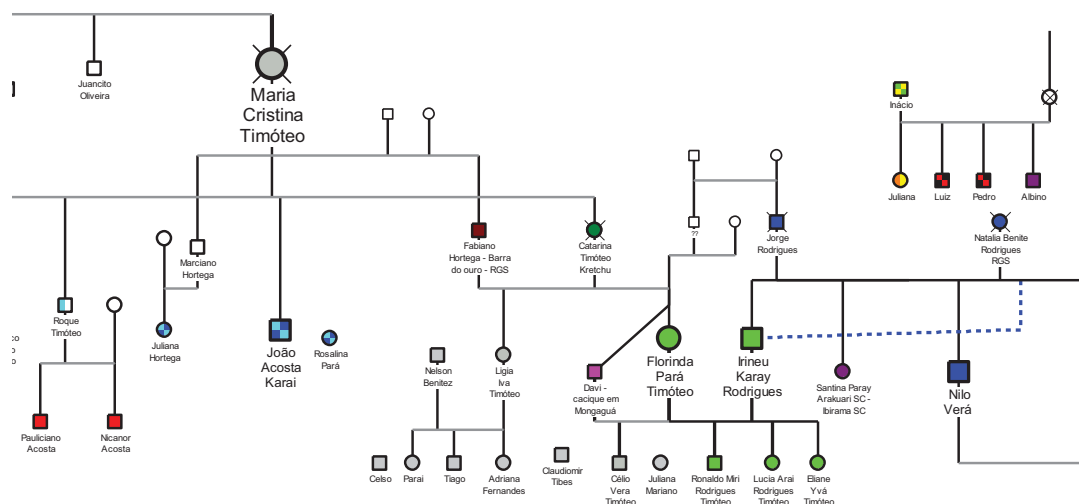
Não localizado	Morro dos Cavalos	Toldo dos Guarani	Palmeirinha - PR	Superagui - PR	Peguaço Sele	Bacul - RJ
Argentina	Guarita - Ten	Kamporá - Garua	Mangueirinha - PR	Pindoty Colinga	Ilha do Cardoso - SP	Araponga - RJ
Paraguai	Barra do Ouro - RGS	Ibirama - SC	Rio das Cobras - PF	Karaguata/ Sambaqui	Morgaguá - SP	Parati Mirim - RJ
		Caniagalo	Kanugay Piraquara	Guaviray/ Sambaqui	Krikutu - SP	
		Yy Ju Reta	Yyá / Morro Alto	Cerro Grande		

Figura 89 - Excerto de mapa genealógico Guaraní Mbya parcial a partir dos tekoa do litoral do Paraná



Na Figura 90, reproduzida abaixo, estão relacionadas trinta e oito (38) pessoas que habitam quatorze (14) aldeias localizadas entre Missões na Argentina e os estados do Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná e São Paulo. Tal diagrama de parentesco evidencia, quando lido a partir de um modelo rizomático conforme exposto acima, traços fundamentais dos modos de gerar territórios.

Figura 90 - Excerto do mapa genealógico Guarani Mbya



4.9 GUATÁ HA'E GUARÁ?

Ao longo dos tópicos anteriores, foi analisada a constituição do *tekoa* a partir do fogo e iniciamos uma descrição de padrões multicomunitários a partir de análises de genealogias em relação ao território e de elementos da terminologia de parentesco. Diante do exposto, e considerando o contraste implícito com as territorialidades Kaingang que assumimos enquanto método nesta tese, uma nova questão se impõe: opera entre os Mbya alguma noção de território regional? Há categoria Mbya para essa forma regionalizada de territórios? Sociologicamente, é possível verificar a operação dessa escala regional?

Reproduzo abaixo (conforme a grafia) as definições de Montoya (1639), para o vocábulo *guará*, que inspiram gerações de Guaraniólogos.

Patria.

Ponen el nombre del rio de que beven, o lo de q toma la denominacio. Paraguaiguara, los que son del rio Paraguay, los cedros estan juntos del rio Paraguay. Paranãigüara, los del Paraná. Parápe güara, maritimos. Paramboi pirigua, los de la otra vanda del mar. ñanderubíchábeté retamgüara, los de la Corte. Cherogiguara.l. cheropeguara, de mi casa. Cheretambigüara, los de mi pueblo.

Parcialidad, Países, Región.

Este, guara, haze finalesa cón rãmo. v.g. guamo, huamo, çuamo, dize parcialidad. Oy oguámo güara.l. oyoçuamo, oyohuamo, parcialidad, lechigada. Oroyoguamo oroycó, estamos em parcialidades. Oyohuamoquybonguara na pee rami ruguai, los destes países de aca no somos como vosotros. Oyoguamo quybongara, los países de aca. Oyoçu amo reheguara, los de su parcialidad, o de aquella region. (...). (129-130 – grifos meus)

Vemos em Montoya, portanto, definições do conceito *guará* como um sufixo que indica pertencimento a um local ou a uma “parcialidade”. Em ambas existe alguma indicação de procedência geográfica. Uma categoria análoga (*ygua*) é contemporaneamente utilizada pelos kaiowá conforme a análise de Benitez (2009):

É relevante observar que os membros de cada família extensa, hoje assentada nas reservas indígenas Kaiowá se identificam e se caracterizam entre os grupos vizinhos a partir de seu lugar de origem (*ygua*). Por exemplo: um líder de família extensa kaiowá que luta pela recuperação de sua terra tradicional, denominada *teko*ha Mbarakay, hoje assentado na reserva de Limão Verde, se apresentou em nome

do grupo familiar, na reunião (*aty*) da seguinte forma: “*Ore kuera ndahaei Limão Verde ygua, Ore tekoha Mbarakay ygua*”. “Nós não somos da reserva Limão Verde, nós somos de Mbarakay. (p. 45)

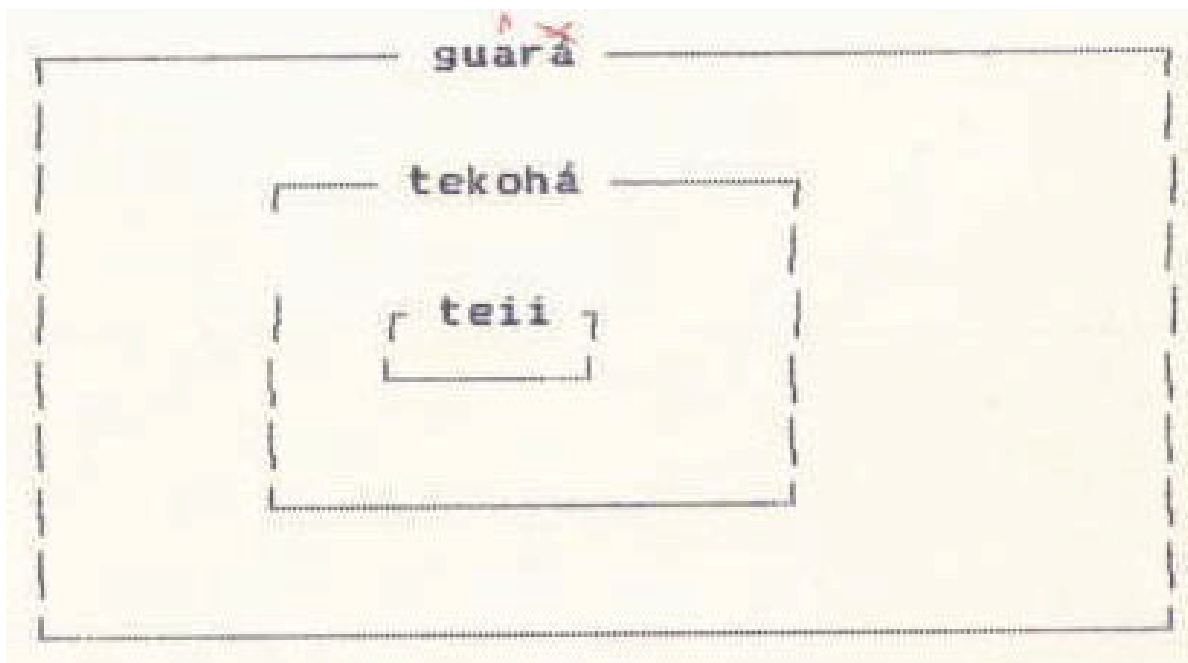
As famílias extensas kaiová que, conforme Benitez, têm um “estilo comportamental” próprio (que seria identificado pelas demais famílias), estão relacionadas a locais específicos, muitas vezes relacionados a determinados rios e cursos d’água.

Em uma recente revisão a respeito do estado da arte nas pesquisas arqueológicas sobre os territórios Guarani, Noelli (2014) endossa, a partir dos dados arqueológicos, a idéia de “províncias”, tal como teriam descritos os colonizadores espanhóis:

O conjunto de dados arqueológicos mostra claramente que os assentamentos sempre formavam redes, pois em nenhuma área de distribuição existe isolamento significativo. Isso encontra paralelo nos dados históricos, cujos exemplos de isolamento resultaram do colapso demográfico causado pelos europeus. As redes não tinham apenas uma função defensiva e econômica, objetivos fundamentais do comportamento conquistador e da necessidade de manter territórios, mas incluíam outros aspectos práticos e simbólicos necessários à existência de uma sociedade, principalmente o intercâmbio de pessoas, objetos, informações e conhecimentos. Não foi em vão que os primeiros espanhóis escreveram que os Guarani viviam organizados em “províncias”, às vezes identificadas com um *tuvichá* principal, como foi o caso de Tupã Vera e outros muitos descritos nos séculos 16 e 17. As redes regionais e a estrutura política e social de alianças, sustentadas pelo intercâmbio permanente, explicam a reprodução constante da cultura material e de outros elementos do *ñande reko*. O estilo tecnológico da cerâmica, com suas regras e padrões reproduzidos por mais de 1500 anos, é uma prova material da reprodução e afirmação do comportamento tradicionalista Guarani. (p. 193)

Noelli acresce à idéia de “província” a possibilidade de existência de líderes regionais, sugerindo esta centralidade do “*tuvichá* principal”. Partindo de Montoya e Susnik (1982), Noelli já mobilizava, duas décadas antes desse artigo, a categoria de *guará* para designar os domínios territoriais mais amplos entre os Guarani.

Figura 91 - Categorias classificadoras dos domínios territoriais



FONTE: Noelli, 1993, p. 251.

A ideia de *guara*, enquanto uma escala sociopolítica englobante que articularia vários *tekoa* e institui um território regional, evoca uma ordenação algo concêntrica do território que, partindo da família extensa (*teii*), constitui o *tekoa* enquanto uma escala sociopolítica até compor uma territorialidade regional (*guara*). Esta ordenação, proposta no nível do modelo etnológico, ressoa práticas e concepções sobre o território Guarani.

Entendo que este modelo se aplique satisfatoriamente a algumas etnias Tupi-Guarani. Quando os mapas de localização geográfica e os dados demográficos dos TG contemporâneos são analisados, ao longo do capítulo 3, é possível verificar uma diversidade morfológica bastante significativa. Há aqueles etnônimos demograficamente significativos que se adensam em regiões geograficamente delimitadas, é o caso dos Kaiowá, Avá-Guarani, Guarayu, Izoceño e Ka'apor. Há aqueles etnônimos demograficamente significativos, mas geograficamente dispersos, como é o caso dos Tapieté, Ñandeva, Mbya, Tembé e Guajajara. Há também etnônimos demograficamente reduzidos, para os quais a concepção de etnia logo se desfaz com o afastamento dos grupos locais, porém parecem

compartilhar na escala macro similaridades com outras etnias, como é o caso dos vários grupos Kagwahiva e alguns do Complexo Maíra.

As análises da relação parentesco, etnônimo e território entre os Mbya sugere, conforme supracitado, em contraste com a concepção de *guara*, que não há uma correspondência simples ou direta de seus padrões de territorialização e a ideia de região. Embora tenhamos identificado certa ascendência simbólica e histórica de Pindoty quando nos referimos às aldeias atualmente localizadas no Litoral Paranaense, essa ascendência não se reverte em qualquer ascendência política de abrangência regional. Na mesma direção, a análise de histórias de vida, a observação da mobilidade e, principalmente, das alianças matrimoniais não permitem inferir, ao menos contemporaneamente, que a ideia de região determine significativamente os processos de territorialização.

Quando acompanhamos as linhas que o parentesco Mbya traça no espaço geográfico, somos levados a várias direções e várias distâncias. A proximidade física pode facilitar algumas interações, mas também dificultar tantas outras. A TI Sambaqui é composta por dois *tekoa* e há parentesco (na geração -1) entre os moradores de ambos. No entanto, além de ser inconcebível qualquer tentativa de um desses influenciar quaisquer decisões do outro, ambos se ignoram solenemente. Geograficamente muito próximos, não poderiam estar mais distantes em termos políticos e sociais¹⁴⁸.

Creio que há uma influência dos meios de transporte modernos, sobretudo rodoviário, na mobilidade Mbya. As rodovias e os veículos facilitaram uma dinâmica, mas não a criaram.

Em um estudo pioneiro, Maria Inês Ladeira (1990) analisa o território Mbya a partir do Litoral do Paraná localizando as áreas então habitadas. Embora mobilize o conceito de migração para conceituar os movimentos, algo que precisa ser revisto, já chama atenção para uma característica fundamental desta morfológica problematizando a categoria “região”:

¹⁴⁸ Nas festas promovidas por Guaviraty (tive oportunidade de estar em três) é possível ver pessoas de aldeias de SC, PR, SP e, na última, encontrei um senhor recém-chegado de Missones na Argentina, em nenhuma delas esteve presente qualquer morador de Karaguatá Poty. A situação inversa é a mesma, nas festas de Karaguatá Poty, apesar de visitantes de vários *tekoa* se mobilizarem para participar, vi apenas uma única vez e um único morador de Guaviraty (que é parente por afinidade do grupo majoritário) se deslocar os poucos quilômetros que as separam.

A idéia de se fazer um recorte sobre a região do litoral paranaense que abordasse o significado da região para os Mbya, tornou-se sem sentido, pois seria o mesmo que isolá-la de um contexto que propriamente a define. (LADEIRA, 1990, p. 32)

Esta passagem de Ladeira, à qual fui me atentar mais tarde, dialoga com os resultados frustrados de minhas tentativas de abordar o conceito Mbya para território regional. Em mais de uma ocasião nas oficinas que ministrei nas aldeias busquei fomentar reflexões, junto com os Mbya de *tekoa* no Litoral do Paraná e Santa Catarina, sobre a existência de algum conceito que permitisse identificar diferentes regiões do território Mbya. Pode ser incompetência, mas jamais consegui me aproximar de uma ideia êmica de território regional, as ideias mobilizadas eram invariavelmente a de *tekoa* e de *yvy rupa*. Entre o local e a “plataforma terrestre”, me parece, os Mbya não forjaram conceitos intermediários. Entre *tekoa* e *yvy rupá* o fundamental são os caminhos.

A centralidade do conceito de *-guatá* (caminhar) entre os Mbya, parece ocupar o *lócus* que o conceito de *yguá* ocupa entre os kaiová (supracitado). Em lugar de marcos hidrográficos, de acidentes geográficos específicos e uma ideia de região, para designar seu território, os Mbya encontraram as marcas dos *nhanderukuary*: são determinadas plantas e determinados tipos de floresta, são as tavas, a toponímia e, sobretudo, determinados caminhos que lhes servem de referência.

Opera com o território, no meu atual entendimento, algo análogo ao que ocorre com a onomástica e a noção de pessoa Mbya (cf. 5.2), em ambos casos uma relação local/pessoa – geral/cosmos:

- Há um panteão de demiurgos que é reconhecido por todos os Mbya e de onde provém os *nhe'e* singular de cada pessoa, de modo que a relação cosmo-pessoa, embora mediada pelo *-tamoí* no *nhemongarai*, é ao mesmo tempo direta (divindade transmite o nome/alma ao indivíduo) e compartilhada (há algo como um estoque de nomes/almas reconhecidos por todos).

- Há uma concepção ampla e abstrata, mas compartilhada, de território (*yvy rupa*) e há a atualização local desse território em cada *tekoa* específico. Essa atualização do território prescinde de mediação por “províncias” ou regiões, deste modo, a relação é direta entre a “Terra” e a “aldeia”. *Tekoa* como atualização e materialização do *yvy rupa*.

Voltemos, com isto, ao conceito de **reterritorialização** que nos remeterá, por sua vez, a esse conceito de *yvy rupa*, sobre o qual ainda não nos dedicamos. Conforme supracitado, afirmei que Pindoty foi **reterritorializada** através do fogo de Hilário da Silva, que Kuaray Haxa é decorrente de um processo de **reterritorialização** liderado por Rivelino Verá e Elza Jaxuka, que Karaguatá Poty foi reterritorializado por Irineu Karaí e Florinda Pará, porém, pode-se questionar estas afirmações sob o argumento de que ali não havia presença indígena e que, portanto, o movimento seria mais propriamente abordado pelos conceitos de **expansão** ou de **migração**.

4.10 RETERRITORIALIZAÇÃO EM YVY RUPA

Há, pois, um "horizonte" de terra Guarani, específico e constante, fora do qual será difícil que se achem os Guarani. E se há saída deste horizonte será devido a uma crise de uma ou outra ordem. As evidências arqueológicas, corroboradas pelas notícias históricas mais antigas, mostram a ocupação de determinadas terras como elemento constitutivo do modo de ser Guarani. Em outros termos, a vida Guarani nunca se liberta, nem se abstrai da questão da terra. (MELIÁ, 1990, p. 34)

A análise das dinâmicas e a compreensão da natureza dos processos de produção socioterritorial Mbya deve ser beneficiada pelos conceitos Mbya sobre a Terra e o(s) território(s). Vimos que entre os Mbya o conceito de *-guara* possui pouco rendimento, sobretudo quando contrastado com o conceito de *-guata*. No lugar de líderes regionais encontramos os mensageiros (xondaro tembiguai). Em tópicos anteriores também analisamos o *tekoa* enquanto um ponto de enraizamento, uma unidade territorial politicamente autônoma, que é gerada a partir de um processo rizomático. Cabe analisar agora, portanto, as características desse rizoma. O conceito de *yvy rupa* nos orientará neste esforço.

Yvy em língua Guarani é antes uma matriz conceitual que um simples substantivo. Através do conceito de *yvy* o Guarani traça uma cosmografia que se estende no tempo e no espaço. *Yvy* é o substrato sólido por onde caminhamos e local de cultivo dos alimentos. *Yvyty*, literalmente muita terra, é como se designa uma montanha. Literalmente “futura terra” – *yvyra* – é o substantivo para árvore (a árvore quando morre se torna terra – DOOLEY, 1998). *Yvy apy* é a borda da terra, ou seja, encontro da terra e o mar, o litoral. Sopro da terra – *yvytu* – é o vento. Habitantes da terra, *yvyipo*, é uma denominação para os não-índios (SCHADEN, 1974, p. 4¹⁴⁹; LADEIRA, 1990; DARELLA, 2004, p. 17; MACEDO, 2009: 263; PIERRI, 2013, p. 85 e TESTA, 2014, p. 34)¹⁵⁰.

Das montanhas à terra de cultivo, dos não-índios ao vento e ao litoral, todas estas descrições pertencem à *Yvy Piau* – terra nova – também denominada *Yvy Vai* – terra ruim, imperfeita. Os não-índios são *yvyipo* porque foram criados nesta terra,

¹⁴⁹ Cabe à Schaden, aparentemente, o primeiro registro desta designação *yvyypóre* para os “brancos”. O autor não propõe uma tradução de seu significado e a considera “neutra”.

¹⁵⁰ Irônica coincidência, também o Estado atribue aos indígenas a condição de habitantes originários desta terra (prerrogativa para o reconhecimento de direitos). Mas o sentido é divergente

pertencem exclusivamente a este mundo, em contraste aos Mbya. O trecho da narrativa registrada por Pierri (2013) é eloquente:

Nhanderu primeiro criou os Guarani quando a terra ainda era plana e depois criou o Juruá que são feitos na própria terra (...) Nhanderu Tenondé Papa falou para os Guarani e para os Juruá quando eles ainda eram crianças para eles criarem algo (...) o Guarani criou uma rocinha com avaxi ete'i (milho), kumunda (feijão), manduvi (amendoim), xanjau (melancia) e o juruazinho criou uma plantação enorme de uma espécie só com trator que acabava com tudo e destruía o mato para vender. Então os campos eram para o Juruá fazer as plantações mas eles derrubavam o mato que era para o Guarani viver. Por isso o Juruá foi sempre assim muito materialista e o Guarani sabia fazer as coisas sem destruir. (p. 85-86).

Afirmar que os juruá foram criados “na própria terra” é localizar sua origem e destino. Estamos distantes da neutralidade proposta por Schaden. Os interlocutores de Macedo (2009, p. 263) definiram *yvyipo* como “**deuses do nada**”, pois suas almas provêm da própria terra, com isso tem muito “**poder nesta terra, onde tudo estraga, acaba, vira nada**”. Esta terra perecível, *Yvy Vai*, à qual o *juruá* está destinado, contrasta com a terra divina, dos espíritos imperecíveis, *Yvy Ju*, de onde provém e para onde se destina os *nhe'e* (MELLO, 2006, p. 65).

A onomástica Mbya se refere exclusivamente ao parentesco de outras terras, não possui relação com os parentes de *yvy piau*. Aquilo que os Mbya traduzem para o português como “espíritos”, *nhanderukuery*, significa literalmente nossos pais. Os *nhe'e* (almas/nomes) de cada criança vem de *Yvy Ju*, de terras celestes, devendo o *-tamoí* identificar, no ritual, a procedência de sua morada (*amba*) e desta forma seu nome. Sem xamãs não há nomes¹⁵¹. Os pais verdadeiros (*ru ete*) das almas são as divindades como *Jaraika*, *Kuaray*, *Karai* e *Tupã*, são elas que, de suas moradas, as enviam para nascer nesta terra.

¹⁵¹ A revelação dos nomes seria um processo de mediação entre o *-tamoí/-jary* e “os pais das almas”. O nome da criança sendo revelado ao xamã pela divindade que comanda a *amba* de onde o *nhe'e* provém. Mendes Junior (2016) registra uma outra possibilidade, a de que seriam os próprios *nhe'e* que revelariam seus nomes ao xamã: “Desse modo, se os espíritos assim agiam é porque manifestavam o desejo de se tornarem parentes das pessoas que os recebiam nesta terra e que ao mesmo tempo desfaziam laços de parentesco alhures: com os deuses.” (p. 316). É de extrema relevância que os “Guarani setentrionais” pesquisados por Mendes tenham perdido a capacidade de transmissão dos nomes com a morte de seu xamã e que a partir disto considerem que seus nomes são “à toa”.

Conforme Figura 92, registrei quinze nomes masculinos e quinze femininos. a lista não pretende ser exaustiva e não tenho condição de identificar a quais *amba* pertecem cada um destes nomes. Cada pessoa recebe no *nhemongarai* uma combinação de dois ou três nomes do “estoque”:

Figura 92 - Esboço para uma lista da onomástica Mbya

Femininos	Masculinos
Ara	Jeguaka
Hendy	Jekupe
Jaxuka	Karai
Jera	Kuaray
Jerojya	Miri
Kerexu	Nhamandu
Mimbi	Nhe'ery
Mindua	Popygua
Para	Poty
Poty	Tataendy
Rete	Tukumbo
Takua	Tupã
Tataxi	Vera
Varyju	Xaka
Yva	Xunu

As narrativas dos *karaí* (no sentido de sábios), registradas por Mello (2006), apontam para uma cosmografia constituída por cinco níveis (grafia da autora):

- *Yvy vai* ou *yvy piau* – terra ruim ou terra nova - este mundo perecível;
- *Anhã yvy* – terra dos *anhã* – espíritos perigosos – perecível;

- *Yvy ju* ou *Yvy mara e'ÿ* – terra dourada ou terra sem mal - imperecível - origem e destino das almas – *nhe'egue retã*;
- *Yvy porã*- Terra boa. Lugar de divindades criadoras como Kuaray e Jaci;
- *Pytun retã* – lugar escuro – o infinito. Lugar dos avós de Kuaray, Jaci, Tupã, segundo Mello é considerada inalcançável mesmo para os grandes *karaí*.

Segundo as narrativas Mbya, foram várias as criações e destruições das terras/mundos. Embora imperfeita, *Yvy Piau*, a terra atual, é mais segura do que as terras criadas anteriormente, pois seu esteio *Yvy Rupa*, é imperecível (PIERRI, 2015, p. 256). Deste modo, *yvy piau* não está sujeita às destruições das terras criadas anteriormente. Para iniciar um novo ciclo de vida neste mundo Nhanderu apenas limpará esta terra, sem destruí-la por completo. Tais ciclos de destruição e limpeza são denominados *yvy opa* – fim da terra.

Em linguagem ritual, proferida na *opy*, *yvy rupa*, designa, portanto, a estrutura que sustenta a terra atual. Imagem que corresponde também à própria morada terrena dos Mbya. Neste sentido, *yvy rupa* é o substrato do *nhandereko*, substrato daquilo que chamamos rizoma, do que é preciso para que o sistema vigore.

Yvy rupa, sendo a plataforma que sustenta a vida nesta terra, identifica-se, para o Mbya, com as áreas florestais, onde vivem os animais e plantas deixadas pelo criador. *Yvy rupa* é um conceito cuja tradução aproximada seria, portanto, território em sentido *latu*.

Roque Timóteo fez a seguinte reflexão sobre esse conceito, conforme registrado por Darella (2004):

Para mim Deus deixou tudo livre, não tem outro país. Tem Paraná, tem quantas partes o Rio Grande. Do outro lado já é outro país, mas para mim não tem outro país, é só um país. Quando uma criança nasce aqui no Brasil, nasce lá no Paraguai. Quando nasce no Paraguai, ela nasce aqui mesmo também. Só um país. Para você eu nasci aqui na Argentina, mas para mim eu nasci aqui. É igual. Porque a água, por exemplo, esse rio é grande já [mostrando o rio Três Barras], mas só em cima está correndo, por baixo é o mesmo, a terra. *Yvy rupa* é tudo isso aqui, o mundo. (ROQUE TIMÓTEO, 1996, *apud* DARELLA, 2004, p. 51)

O relato registrado por Darella é de 1996, mais de vinte anos depois, Roque, um homem já centenário, permanece nesse movimento geograficamente amplo, interligando diversos *tekoa* dentro do território Mbya. Roque é atualmente um *-tamoi*, mas fora um *xondaro tembiguai*, um mensageiro, durante décadas. A narrativa de Roque articula uma concepção de territorialidade Mbya que prescinde da distinção entre os estados nacionais ou da nacionalidade de uma criança a partir do seu local de nascimento. Nascer no Paraguai, Brasil ou Argentina é uma casualidade, pois, antes que um “nacional” essa criança é Mbya.

Em 2014, o cacique Osvaldo Karaí (*tekoa Yvy Ju* – São Francisco do Sul – SC) me explicava sobre o território Mbya enfatizando para os caminhos (tape):

Porque sempre que o pessoal lembra, os tataravós, dizendo que tinha um caminho por aqui. A mesma coisa que já existe, a BR-101, Guarani não esquece quem vem pra cá. Por isso que o pessoal fala muito que tem caminho antigo de São Miguel da Missão tem um caminho na beira do mar que anda até o Espírito Santo. Não sei se você já ouviu falar disso? Diz que tem muita cidade que o pessoal chama na nossa língua. É bem antes...a gente nem lembra o ano. Dizendo que essa BR que a gente anda é dos índios mesmo... Vem do Camurim, do Araranguá. Índio abriu o caminho...depois veio o juruá...e levou tudo. Naquele tempo, é como Liberato falou, não tem estado, não tem país... Mas agora jurua só fala do estado, Rio Grande do Sul, Santa Catarina, mas para nós é diferente, para nós não tem estado. (Osvaldo Karaí -2014).

Os caminhos Guarani que interligam o Litoral Atlântico entre o atual Espírito Santo e o atual Rio Grande do Sul teriam sido apenas pavimentados pelos juruá. Estes caminhos existiam antes dos juruá e permanecem sendo vitais à morfologia Mbya contemporânea.

Como vemos através de Roque e Osvaldo, as fronteiras dos estados nacionais não correspondem à territorialidade Mbya, porém isto não implica em afirmar que, qualquer área ou bioma seja, reivindicado¹⁵². Reproduzo um trecho de Verá Tupã Popygua (2016):

¹⁵² Neste sentido, cito os grupos Guarani que **migraram** (aqui esta categoria estaria corretamente aplicada) para a Amazônia. Em 2004 em visita à comunidade de cachoeira do Maró, rio Arapiuns- PA, tive oportunidade de ser hospedado por um casal de velhos que afirmava ser Guarani. Conforme seus relatos, seus pais haviam migrado para o Pará após a guerra do Paraguai. Sempre considerei essa narrativa um tanto excêntrica, mas recentemente conheci a tese de Rafael Fernandes Mendes Júnior (2016) na qual realiza um mapeamento das redes de parentesco de comunidades Mbya no Rio

Nós, Mbya, desde o surgimento, sempre ocupamos as regiões de Mata Atlântica, formando vários *tapyi*, ou *tekoa*, lugares onde acontece nosso próprio modo de vida (...) Nhamandu Tenonde criou as seis maiores nascentes de água. Estes rios possuem riqueza abundante de peixes para os povos da Terra viverem e extraírem seus alimentos. Desses rios, três são muito importantes para os Mbya, o rio Paraná, o rio Uruguai e o rio Iguaçu, onde ainda hoje existem, em suas proximidades, centenas de aldeias. A Mata Atlântica é um lugar quente, onde não há geada, que fica ao redor e à beira mar. Por essa peculiaridade, os Guarani Mbya deram o nome de *Yvy apy*. A serra do mar é chamada de *Jekupe*, costas do mar, por ser a faixa litorânea de montanhas que é uma contenção do mar e por preservar a vida neste território, sendo muito importante espiritualmente para o povo Guarani (p. 43 e 45).

Verá Tupã Popygua traz algumas referências geográficas e de bioma que coincidem com a contemporânea ocupação Mbya. Os registros históricos da presença Guarani indicam que à essa concepção territorial contemporânea corresponde uma práxis na longa duração. Recorremos aos registros coloniais.

de Janeiro (Parati-Mirin e Araponga), Pará (Nova Jacundá) e Goiás (Xambioá). Mendes não faz referência à presença Guarani no rio Maró. Todavia, o fato que pretendo destacar é que estes movimentos migratórios para além das áreas que tradicionalmente são identificadas como Guarani fez com que essas comunidades se desvinculassem da dinâmica Mbya. Cito a fala com que Mendes (2016, p. 315) abre sua conclusão: “Lá em São Paulo, dizem que aqui nós somos *ojejavy pa*, os que se perderam, mas não nos importamos, pois aqui não acontece mais *jepota*”. (mulher Guarani em Nova Jacundá, abril de 2012).

4.11 ETNÔNIMOS NOS REGISTROS DOS PRIMEIROS EUROPEUS NA AMÉRICA DO SUL.

Apenas cinco décadas após o início da expansão europeia na América do Sul, Ulrich Schmidl atravessou grande parte da porção sul do continente por via terrestre. O explorador germânico deixara Assunção, no Paraguai, após dezoito (18) anos em terras americanas, rumo a São Vicente, no Litoral Atlântico. Motivado pela notícia do adoecimento de seu irmão, percorreu a pé, ao longo de sete meses, aproximadamente dois mil e quinhentos (2.500) quilômetros de selvas. “Naturalmente” fora guiado por nativos sulamericanos, de outro modo não teria sobrevivido. Neste caso, pelos Guarani, mesmo povo que havia trazido Álvaro Nuñez Cabeza de Vaca, nos anos de 1541 e 1542, em sua marcha em sentido contrário (L-O), do Litoral Atlântico à futura sede da administração espanhola no Paraguai.

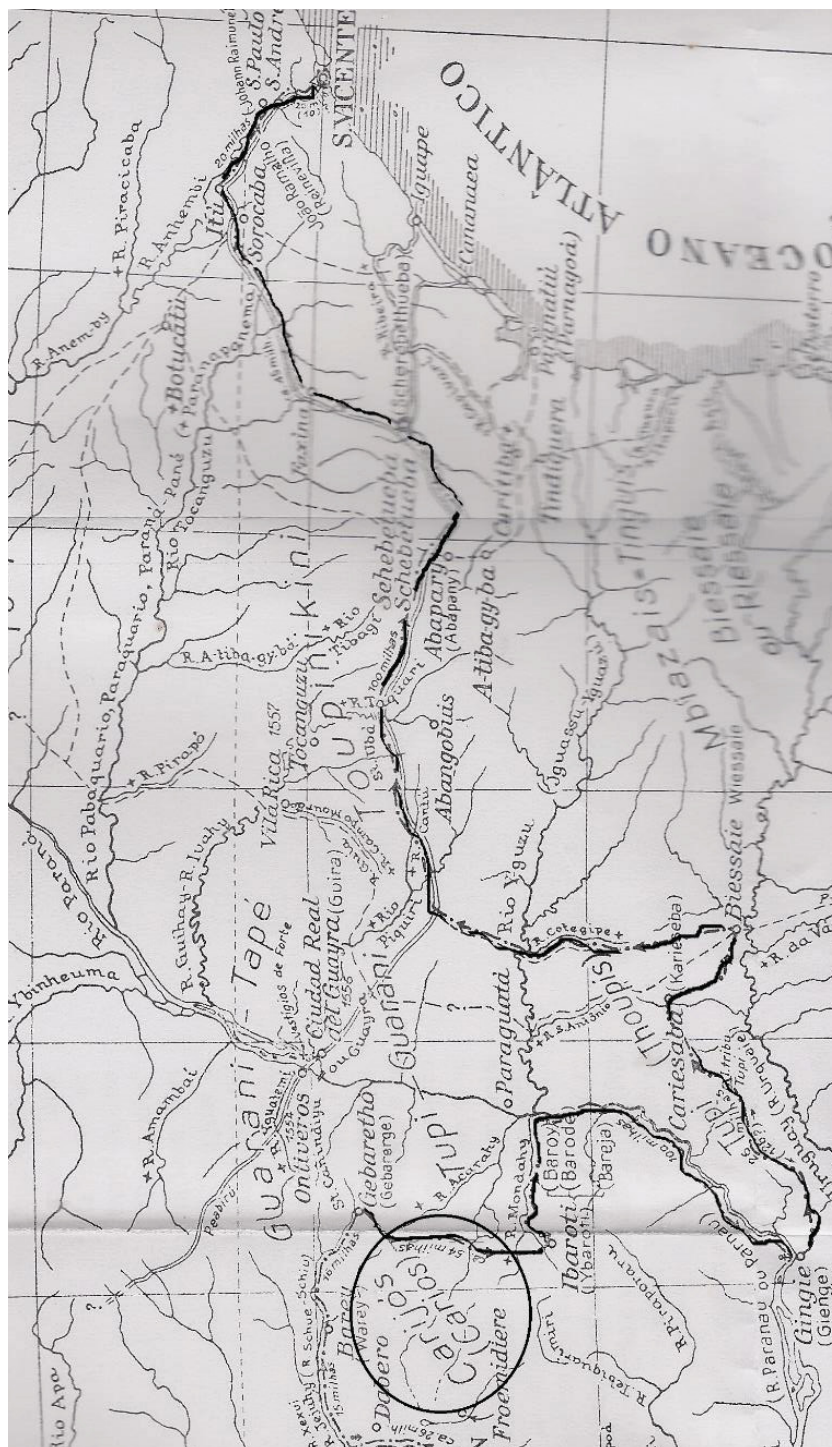
Segundo as palavras do alemão da Baviera: **“Este povo (os carijós) viaja mais do que qualquer outro no país Rio de La Plata. São também ótimos guerreiros em terra”**. (SCHMIDEL, 1553, *apud* MAACK, 1969, p. 77). O viajante alemão partiu de Assunção e chega a São Vicente orientado por vinte (20) *carijós*.

A partir de seus relatos de viagem foram elaborados vários mapas ao longo dos séculos XVI e XVII referentes à ampla região que abrange desde a margem esquerda dos rios Paraná e Uruguai até o Litoral Atlântico. O geógrafo Reinhard Maack, conterrâneo de Schmidel, com base em vasta pesquisa documental e conhecimento profundo do território em pauta, reconstruiu em bases cartográficas modernas o itinerário desta viagem, conforme reprodução abaixo (Figura 93).

Três décadas antes de Schmidel, em 1524, Alejo Garcia chega ao Império Inca partindo do litoral sul do Brasil (atual Florianópolis). Seus guias foram novamente os Guarani. A notícia da expedição levou os espanhóis a explorarem o Prata, fundando Buenos Aires em 1536 e Asunción no ano seguinte¹⁵³.

¹⁵³ A análise de Erland Nordenskiöld sobre a expansão Guarani em direção aos Andes (origem do Guarani Ocidental, cf. capítulo 3) remete também a este trajeto Atlântico – Paraná – Paraguai através de aldeias Guarani: “Guzman relates that in 1526, following an order of Martim Affonso de Souza, four Portuguese, together with some friendly Indians from the coast, left São Vicente (now Santos) to explore the interior of the land. One of the Portuguese, called Alejo Garcia, was famous for his knowledge of the Guarani language. Traveling overland they first reached the Rio Paraná and, going through Guarani villages, came to the Rio Paraguay”. (NORDENSKIÖLD, 1917, p. 103).

Figura 93 - “Esboço do Itinerário de Ulrich Schmidel de sua viagem de Assunção à São Vicente, de 26 de dezembro de 1552 a 13 de junho de 1553



FONTE: reconstrução de Reinhard Maack”. 1969:83. Grifos meus. Destaque para os “Carijós” entre rios Paraguai e Paraná.

Assim como Cabeza de Vaca, Schmidel registra vários etnônimos no amplo território Guarani (carijó), como Cabeza de Vaca. Fora poupado por seus guias de atravessar territórios Jê. De outra forma tivesse ocorrido, certamente não haveriam estes registros. Os então denominados carijós foram os guias de Schmidel, **“pois estes iam frequentemente para o Atlântico”** (MAACK, 1969, p. 77). Segundo o relato do viajante alemão, analisado por Maack, o território carijó estaria localizado entre os rios Paraguai, Paraná e o Atlântico Sul. Conforme se pode visualizar na Figura 93, há, além de topônimos, uma verdadeira profusão etnonímica (Carijós, Guarani, Tapé, Thoupis, Mbiazais).

Aproximadamente sessenta (60) anos após esta viagem, em 1616, o holandês Willem Blaeu elaborou uma cartografia da bacia do Paraná/Prata (Figura 94). Neste mapa, o registro “Mbiazais ou Biessaie”¹⁵⁴ de Schmidel desaparece, sendo retomado em mapa de Blaeu, de 1630. Os denominados “Cariós” são registrados na bacia do Paraguai, como em Schmidel, e também no Litoral Atlântico.

O mapa de Blaeu, do qual reproduzo um excerto, registra inúmeros etnônimos, topônimos e algumas reduções jesuíticas¹⁵⁵. À margem esquerda do rio da Plata identifica os rios Uruguai, Paraná e alguns de seus tributários tais como Iguaçu, Piquiri e Paranapanema. Há um destaque para o nome “Guaranies”, sugerindo uma designação geral, e o registro de “Cariós” na margem esquerda do rio Paraguai (na margem oposta estão os Guaicurus) e nas proximidades da Ilha de Santa Catarina. Nenhum outro etnônimo se repete.

Para além de seu valor para a história Guarani, estes relatos e mapas testemunham inequivocamente o exercício de uma territorialidade dos denominados carijós que se estendia pela bacia do médio Paraná e Litoral Atlântico. Embora pioneiros a esses europeus, os relatos dos exploradores atestam que para os carijós os trajetos que foram percorridos por tais expedições eram, senão corriqueiros, bastante conhecidos.

¹⁵⁴ Provável referência às áreas de ocupação Jê.

¹⁵⁵ É notável o superdimensionamento da Lagoa dos Patos.

FONTE: Biblioteca Digital Mundial. <<https://www.wdl.org/pt/item/1101/view/1/1/>> acessado em 12.04.2016. Grifos meu para registro “Carijó”.



A presença dos carijós¹⁵⁶ no litoral Atlântico Sul e bacia do médio rio Paraná é vastamente registrada também ao longo dos séculos XVI e XVII. José de Anchieta em sua Carta de Piratininga (1555) escreve à recém-criada Companhia de Jesus¹⁵⁷:

Além destes há outra casta de índios grandemente disseminada por toda a parte (à qual chamam *Carijó*), em nada diferente destes no alimento, no modo de viver e na língua, todavia muito mais mansos e mais propensos às cousas divinas, o que claramente conhecemos pela conversação de alguns que conhecemos aqui entre nós, bastante firmes e constantes. Estes estão sob a jurisdição dos Castelhanos, cujas casas fazem de boa mente, comprando-lhes o necessário para o uso da vida e com quem vivem em amigável disposição. A estes seguem inumeráveis gerações para o ocidente pelo sertão, até a província do Peru, que um nosso Irmão percorreu; as quais são na verdade muito mansas e facilmente se chegam à razão; são todas sujeitas a um principal, vive cada um separadamente em sua casa com mulher e filhos, não se alimentam por maneira alguma de carne humana, e aos quais, se se anunciar a palavra de Deus, não é duvidoso que mais se aproveitará em um mês com eles, do que com estes em um ano. (1554 [1933], p.47)

O problema dos etnônimos sul-americanos adquire maior complexidade ao longo dos processos de sedimentação das fronteiras e consolidação administrativa dos estados-nações de origem ibérica. A expansão dos bandeirantes paulistas reconfigura a distribuição territorial entre Espanha e Portugal e os tributários da margem esquerda do Paraná são tomados pelos paulistas falantes de língua Guarani¹⁵⁸.

¹⁵⁶ Carijó é também a denominação do processo de secagem da erva mate.

¹⁵⁷ Cito Anchieta tão só pelas referências geográficas que relaciona ao etnônimo carijó, outro trabalho seria o de analisar sua descrição do étnos. Nas décadas seguintes às cartas de Anchieta, a Companhia de Jesus conhecerá significativa expansão territorial. As missões espanholas são estabelecidas em grande parte dos principais tributários do rio Paraná e Uruguai e permanecem ativas por aproximadamente 160 anos (1608 – 1767). A pioneira missão portuguesa foi inaugurada por Manoel da Nóbrega, fundador da vila de São Paulo, em 1549. As principais missões foram estabelecidas em territórios Guarani.

Embora alvos de recorrentes ataques de bandeirantes desde o século XVI¹⁵⁷, o sistema missionário se expande significativamente ao longo do XVIII. Conforme Ganson (2003, p. 52-57). Em 1732 as trinta reduções espanholas estabelecidas entre os rios Paraná e Uruguai (região denominada Guairá) atingem seu ápice demográfico com uma população indígena de 141.182 pessoas. Esse número que excede muito quaisquer outras missões espanholas nas Américas (op. cit.).

Este sucesso do sistema missionário em concentrar a população Guarani é provavelmente o propulsor mais efetivo de sua derrocada. A atenção dos bandeirantes paulistas, mercadores de escravos, se concentrará nesse sistema que será desarticulado a partir do XVII.

¹⁵⁸ Conforme Sérgio de Buarque de Holanda citando D. Felix de Azara: “Deve-se notar, de passagem, que o mesmo Azara não escapou as coincidências entre o que lhe fora dado observar no Paraguai e o que se afirmava dos antigos paulistas. ‘Lo mismo – escreve – há sucedido exatamente em la

Gradativamente, os registros de etnônimos, já bastante imprecisos, tendem a variar também por padrões de registro nacionais. Os *carijós* desaparecem dos registros por depopulação certamente, mas também porque o próprio nome *carijó*, em terras então incorporadas por Portugal, deixa de ser utilizado com o fim do sistema jesuíta e avanço dos paulistas.

Considerando que são vários os registros dos *carijós* na bacia do Paraná e Litoral Atlântico ao longo dos séculos XVI e XVII, algo que não ocorre, por exemplo com etnônimos de falantes de língua Guarani como itatin, tapé, cipopay, aniriri, paraguaes ou paranaé, geograficamente mais localizados¹⁵⁹, os “problemas” que os *carijós* impõe são: desaparece a etnia ou o etnônimo? *carijó* é sinônimo de *Guarani* (macrounidade étnica) ou *carijó* seria um grupo ou etnia de língua Guarani?

imensa província de San Pablo, donde los portugueses, habiendo olvidado su idioma, no hablan sino el Guarani””. (HOLANDA, 1976, p. 412).

¹⁵⁹ E relacionados à categoria *guará* conforme será retomado infra.

4.12 A PROFUSÃO ETNONÍMICA, YVY MARÃ E'Y E A VIA DE MÃO ÚNICA EM NIMUENDAJU

A numerosa população que ocupava o litoral atlântico da América do Sul e a bacia do Prata no século XVI ficou conhecida como Tupi-Guarani, termo que reúne as designações dos dois principais blocos que a constituíam: os Tupi, que viviam ao norte de São Paulo; os Guarani, que se estendiam ao sul até a Lagoa dos Patos e, principalmente, ao longo dos rios Paraná, Paraguai e Uruguai. É difícil precisar quando essa grande divisão consolidou-se na literatura, mas é certo que começou a ser forjada pelos próprios agentes coloniais. Nos séculos XVI e XVII, no entanto, predominaram as designações locais, tais como Tamoio, Tupinambá, Tupiniquim, Tabajara, para os Tupi; e Carijó, Itatim, Tapé, Guarambaré, para os Guarani. (FAUSTO, 2005, p. 387)

Ao longo dos capítulos anteriores revisei o conceito de macrounidade étnica forjado por Nimuendaju para o contexto Timbira (Jê) reivindicando sua utilidade e ampliando seu raio de abrangência para a descrição e análise de escalas sociológicas internas aos vários grupos Jê e Tupi-Guarani. No capítulo 3 busquei demonstrar que os dados arqueológicos, linguísticos, etno-históricos e etnográficos permitem sustentar uma hipótese de que o que a etnologia denomina *Guarani* corresponde à escala da macrounidade étnica e o que se denomina subgrupos ou parcialidades (Chiriguanos, Mbya, Ñandeva, Avá, etc.) à escala da étnica. Idem ao que denominei Complexo Maíra que, grosso modo, corresponde às etnias que os registros coloniais e autores como Metraux e Florestan Fernandes agruparam enquanto *Tupinambá*.

O artigo de Fausto, cujo trecho cito em epígrafe, nos remete a este debate por outras vias. Os cronistas, ao adentrarem a floresta etnonímica do universo TG, passaram a distinguir em dois grandes blocos os diferentes grupos. No entanto, ao contrário do que sugere Fausto, desde muito cedo, já no XVI, essa divisão começa a ser forjada.

No tópico anterior reproduzo uma passagem de Anchieta publicada em 1554, onde distingue os carijós dos tupi da costa meridional, retomo o apóstolo do Brasil agora em carta de 1555:

Irmãos semeando a palavra de Deus. Esta Piratininga, em que agora estamos, está 24 graus para o meio-dia e toda está, desde a primeira habitação dos portugueses, que é em Pernambuco, até aqui e ainda mais adiante, é de 300 léguas povoada de índios que têm por sumo

deleite comer-se uns aos outros, e muitas vezes vão á guerra e havendo andado mais de 100 léguas, se cativam três ou quatro, se tornam com eles e com grandes festas e cantares os matam, usando de muitas ceremonias gentílicas, e assim os comem, bebendo muito vinho, que fazem de raízes, e os miseráveis dos cativos se têm por mui honrados por morrer morte, que a seu parecer, é mui gloriosa. Esta nação de índios daqui cremos que se estende muito por a terra a dentro.

Fora destas nações que hei dito, ha outra nação em o Brasil mui estendida que se chama "Carixos" (Carijós), mui mais mansa e capaz das cousas de Deus; estes estão já debaixo do poder do Imperador; temos experiência deles por alguns que tivemos aqui, instruindo-os na fé. Seguem-se depois destas outras nações inumeráveis por a terra a dentro, para o ocidente, até o Peru, e a maior parte delas ha corrido agora o Padre Aspilcueta, como sabereis por sua carta. Entre estes, por não se comer carne humana e por ser mais chegados á razão, esperamos em o Senhor que quando forem visitados se fará maior proveito e mais firme. (ANCHIETA, 1555, p. 73-74).

Não pretendo analisar o contexto, intenções e fontes de informações de Anchieta e demais fontes históricas, foge à minha competência e ao escopo desta análise, mas tão apenas destacar que já no século XVI¹⁶⁰ (e não a partir do XVIII)

¹⁶⁰ Cito outras passagens de jesuítas já no XVII:

Padre Fernão Cardim (1540 – 1625) em “O princípio e origem dos Índios no Brasil”, de 1625, também considera os carijó, então sinônimo de Guaraní, como uma “nação” específica dentro de um universo relativamente homogêneo em termos linguísticos: “Outra nação se chama carijó: habitam além de São Vicente como oitenta léguas, contrários dos tupinaquins de São Vicente; destes há infinidade e correm pela costa do mar e sertão até o Paraguai, que habitam os castelhanos. Todas essas nações acima ditas, ainda que diferentes, e muitas delas contrários umas das outras, têm a mesma língua, e nestes se faz a conversão, e têm grande respeito aos padres da Companhia e no sertão suspiram por eles, e lhes chamam abarê e pai, desejando a suas terras convertê-los, e é tanto este crédito que alguns portugueses de ruim consciência se fingem padres, vestindo-se em roupetas, abrindo coroas na cabeça, e dizendo que são abarês e que os vão buscar para as igrejas dos seus pais, que são os nossos, os trazem enganados, e em chegando ao mar os repartem entre si, vendem e ferram, fazendo primeiro neles lá no sertão grande mortandade, roubos e saltos, tomando-lhes as filhas e mulheres, etc., e se não foram estes e semelhantes estorvos já todos os desta língua foram convertidos à nossa santa fé”. (CARDIM, 1625 [1881], p. 52).

Frei Vicente Salvador (1564 – 1636), por sua vez, em seu livro “História do Brasil”, de 1627, além de situar os Carijós na região entre São Vicente e Bacia do rio da Prata, também se refere a outros grupos falantes do tronco Tupi, abordando sua proximidade linguística e dispersão geográfica, assim como aspectos de parentesco e parentela. “(...) os de S. Vicente até o rio da Prata são Carijós, os de Rio de Janeiro, Tamoios, os da Bahia, Tupinambás, os do rio de S. Francisco, Amaupiras, e os de Pernambuco, até o rio das Amazonas Potiguaras, contudo todos falam uma mesma linguagem (...) é linguagem mui compendiosa, e de alguns vocábulos mais abundantes que o nosso Português; porque nós a todos os irmãos chamamos irmãos e a todos os tios, tios, mas eles ao irmão mais velho chamam de uma maneira, aos mais de outra. O tio irmão do pai tem um nome, e o tio irmão da mãe outro, e alguns vocábulos têm de que não usam senão as fêmeas, e outros que não servem senão aos machos, e sem falta são mui eloquentes, e se prezam alguns tanto disto, que da prima noite até pela manhã andam pelas ruas e praças pregando, excitando os mais a paz, ou a guerra, ou trabalho, ou qualquer outra coisa que a ocasião lhes oferece, e entretanto que um fala todos os mais calam, e ouvem com atenção, mas nenhuma palavra pronunciam com f, l ou r, não só das suas, mas nem ainda das 17 nossas, porque se querem dizer Francisco, dizem Pancicu; e se querem dizer Luiz, dizem

operava uma distinção entre “nações” antropofágicas e os carijós. Gabriel Soares de Souza¹⁶¹ também enfatiza essa pretensa característica.

É possível que haja algo de um “idealismo interessado” na leitura de Anchieta e Soares sobre os carijós, no entanto, não deixa de ser uma questão relevante - e em aberto – quais os motivos estruturais que levaram os jesuítas a tamanhos revéses entre povos Tupinambá¹⁶² e ao tão bem documentado sucesso entre os Guaranis.

Edelweiss (1947), a partir de análises linguísticas aplicadas às fontes coloniais defende a distinção entre tupi e Guarani¹⁶³ de forma enfática:

Muitos fazem a devida distinção entre ‘Guarani’ e ‘tupi’ (...) o que falta é levar aos recalcitrantes a convicção de que “tupi” não pode ser e nunca foi sinônimo de “Guarani” e que vã seria a tentativa de negarmos uma diferenciação que já faz parte do acervo científico do século dezesseis. (p. 8)

Considerado o exposto e adicionando os dados linguísticos e arqueológicos debatidos ao longo do capítulo 3, resta bem demonstrada a pertinência do “grande divisor” (cf. expressão de Fausto) Guarani e Tupinambá que, se forjada pelos primeiros cronistas da colônia, esteve assentado na observação *in loco* de diferenças mais expressivas entre, por exemplo, tupiniquins e carijós que entre esses e itatins.

Estabelecida a validade desta escala sociológica retornemos à questão carijó-Guarani. De acordo com Michael (1969), os relatos produzidos por

Duhi; e o pior é que também carecem de fé, de lei e de rei, que se pronunciam com as ditas letras”. (SALVADOR, 1627, p. 16-17).

¹⁶¹ Relatando os conflitos entre Guaianases (Jê) e Carijós (Tupi-Guarani), Gabriel Soares de Souza em seu “Tratado Descritivo do Brasil” descreve os costumes carijós: “Atrás fica dito como os carijós são contrários dos guaianases, e como se matam uns aos outros; este gentio possui esta costa deste rio da Cananéia, onde parte, com os guaianases, na qual se fazem uns aos outros mui contínua e cruel guerra, pelejando com arcos e flechas, que os carijós sabem tão bem manejar como seus vizinhos e contrários. Este gentio é doméstico, pouco belicoso, de boa razão; segundo seu costume, não come carne humana, nem mata homens brancos que com eles vão resgatar, sustentam-se de caça e peixe que matam, e de suas lavouras que fazem, onde plantam mandioca e legumes como os tamoios e tupiniquins. Vivem estes índios em casas bem cobertas e tapadas com cascas de árvores, por temor do frio que há naquelas partes. Esta gente é de bom corpo, cuja linguagem é diferente da de seus vizinhos, fazem suas brigas com contrários em campo descoberto, especialmente com os guaianases, com quem têm suas entradas de guerra; e como os desbaratados se acolhem ao mato se têm por seguros, porque nem uns nem outros sabem pelejar por entre ele”. (SOUZA, [1587] s/d, p. 119).

¹⁶² Remeto ao artigo já clássico de Viveiros de Castro (2002) sobre a “inconstância da alma selvagem”, i.e. os motivos estruturais Tupinambá que culminaram nos sucessivos insucessos missionários. O “selvagem” aqui é o Tupinambá.

¹⁶³ Edelweiss (1947, p. 25) atribui à Montoya, século XVII portanto, a consolidação do termo “Guarani” enquanto expressão genérica para os povos da região entre a bacia do Prata e Litoral Atlântico Sul. Note-se, que Cabeza de Vaca em 1545 já utilizava a designação “Guarani”.

missionários, cronistas e viajantes dos primeiros séculos da colonização, empregam o termo *carijó* ou *Guarani* como sinônimos para nominar os povos que habitavam o Litoral Atlântico Sul. Tal afirmação é corroborada pela consulta aos registros jesuíticos, pois tanto os registros da Companhia de Jesus feitos em língua portuguesa no litoral sul do Brasil, quanto em língua espanhola, na bacia do médio Paraná, registram a presença dos *carijós* e *cariores*, respectivamente.

Ainda sobre os Carijós, o linguista Rosário Farâni Mansur Guérios (1949), no verbete presente em “Dicionário das Tribos e Línguas Indígenas da América Meridional”, traz informações que remetem sua dispersão muito além da costa sul brasileira e se estende ao Uruguai, Paraguai, Argentina. Conforme outros autores, Mansur reconhece que Carijós foi um etnônimo antigo para designar a população Guarani.

CARIJÓ (Kariyó, Karijó) – “Antiga denominação dos Guaranis que ocupavam a região situada entre a lagoa dos Patos e Cananéia (Baldus). (...) “Este gentio possui esta costa deste rio da Cananea onde parte com os Goyanazes... (G. S. de Sousa). – O limite, no Sul entre os Carijós e os Tapuias é o rio dos Patos (G. S. de Sousa). – “Indolentes, simples e pouco belicosos entre a Cananea e a parte da costa fronteira à extremidade meridional da ilha de Santa Catarina” (RIHGBr. t.5, nº 19, 1843, p.308). – Os de São Vicente até o rio da Prata são carijós”. (Fr. Vicente do Salvador). – As minas dos Açongui, e Paranaguá [foram] descobertas no país dos Carijós (Fr. G. da Madre de Deus). – Sin. Chandul. – Designava “genericamente, os escravos indígenas que tomavam parte nas expedições da descoberta de Minas Gerais, ...” (N. de Senna). (GUÉRIOS, 1949, p. 122)

O que chama atenção no verbete são as referências históricas de personagens que viveram alternadamente, e/ou simultaneamente entre os séculos XVI ao XIX, e teceram comentários sobre os Carijós. Também se destaca a referência dos carijós escravizados em Minas Gerais.

A profusão etnonímica que emerge dos registros dos primeiros agentes coloniais ressoa a complexidade sociológica que esses encontraram em solo sulamericano. Falantes de línguas extremamente aparentadas, quando não de uma mesma língua (BROCHADO, 1989, p. 65), os vários grupos formavam “nações” sem centro político, um território amplo de fronteiras difusas, mas não plenamente indiferenciadas. Os fartos registros referentes ao território carijó/Guarani sugerem que ao etnônimo correspondia também traços culturais e padrões territoriais que

diferenciavam os povos agrupados nessa categoria daqueles da costa, não obstante as similaridades linguísticas.

Há, portanto, uma tradição hegemônica entre os especialistas em tomar a designação carijó como sinônimo de Guarani¹⁶⁴. A questão que se coloca, então, é se a essa transposição etnonímica corresponde um território.

Nimuendaju (1914 [1987]), a partir de Azevedo Marques, considera os carijós extintos do Litoral desde o século XVII e parece não encontrar relação entre os antigos habitantes e os grupos apapocuva:

Os antigos habitantes do litoral, os Karijó, já então estavam há muito tempo extintos, quando se espalhou pelas colônias da região da Ribeira a notícia da chegada de novos índios, empreendeu-se imediatamente uma expedição contra estes. [...] Já em 1585 os moradores de São Vicente pediam permissão à Câmara de São Paulo para guerrear contra os Karijó; mas somente no princípio do século XVII a tribo foi subjugada e aniquilada pelos paulistas (Azevedo Marques: “Apontamentos Históricos etc. da Província de São Paulo”). (NIMUENDAJU, 1987: p. 9)

Schaden (1974 [1982], p. 5), baseado não apenas nos dados, mas também nas interpretações de Nimuendaju¹⁶⁵, traz referências de migrações de “subgrupos”

¹⁶⁴ Antônio Vieira dos Santos (1784 – 1854), em sua publicação “Memória Histórica: chronológica, topográfica e descriptiva da Cidade de Paranaguá e seu Município”, de 1850, afirma que a Baía de Paranaguá foi habitada pelos Carijós por mais de três séculos, e os associa aos Sambaqui, que abundam a região. Santos (1850) reconhece que por um longo período, toda a região litorânea foi habitada por esse grupo indígena. “Querer-se no Século presente fazer-se, hua investigação realmente verdadeira da população antiga Indígena da Nação Carijó, que há mais de 3 séculos existio e habitou nos contornos dos rios e Bahia de Paranaguá, hé querer hum impossível, mormente porque não houverão escriptores das historias brasileiras que escrevesem tal matéria; e por isso hua questão sugeita a calculo: e pode este verificar-se realmente que então poderia haver nestas Bahias hua população de 6 a 8 mil habitantes; se attendermos aos lugares onde os Índios tinham suas habitações em todas as Ilhas e margens das Bahias, vendo-se os lugares que hoje apparecem os muitos Sambaquis, de cascas de Ostras; e de outros mariscos de que se sustentavam povos inteiros, que em certos mezes do anno vinhão mariscar na costa, e escolhião entre os mangaes algum lugar enxuto, aonde se arranxavão e dali, sahião como enxames de abelhas a extrahir do lodo os testaceos marítimos”. (SANTOS, [1850] 1951, p. 94).

¹⁶⁵ O etnólogo alemão registra a chegada dos tañyguá na década de 1830 à região de Iguape - SP (rio Itariri). Como é amplamente conhecido, seu argumento é que as migrações destes indígenas teria sido iniciada no século XIX e foram no sentido Leste, motivadas religiosamente pelas visões dos chefes/xamãs em sua busca pela “Terra Sem Males”.

Os *tañyguá*, assim como os *oguaiuva* e *apapocúva* registrados por Nimuendaju, a considerar a o vocabulário disponibilizado pelo autor, seriam atualmente vinculados à etnia *Nandeva* dos Guarani, como são conhecidos no Brasil, ou *ava-Guarani* no Paraguai. No caso *apapocúva*, em específico, o etnólogo localiza seu “habitat original” (Nimuendaju, 1987 [1914], p. 8) na margem direita do rio Iguatemi, sul do atual estado do Mato Grosso do Sul e leste do Paraguai. Em contraste com outros grupos Guarani considera que os *apapocúva* não teriam sido sofrido influência direta dos jesuítas (op. cit., p. 10).

Guarani ao Litoral Sul, enfatizando também que não haveria qualquer continuidade desses grupos com aqueles que habitavam essa região no período colonial. O autor registra uma série de **migrações** no sentido Oeste - Leste, dos Ñandeva em 1820, 1870, 1912 e Mbya em 1924, 1934 e 1946. Como em Nimuendaju, atribui motivações religiosas a essas migrações. Vimos nos tópicos anteriores, a partir de movimentos liderados por Juancito Oliveira e outros grupos de caminhada, que estes processos permanecem vigorosos entre os Mbya contemporaneamente.

Em geral, os dados sobre os séculos XVI e XVII sobre a presença Guarani são mais abundantes e detalhados, a literatura em períodos posteriores enfatiza o avanço da sociedade nacional sobre seus territórios e a suposta aniquilação desses grupos pelos colonizadores. Ao longo da segunda metade do XVIII o registro carijó desaparece.

Prates e Pereira (2012), a partir de pesquisa documental e etnográfica, buscam referências sobre a presença Guarani na bacia do rio Guaíba e atribuem a excassez documental às derrotas sofridas pelos Guarani missioneiros na guerra de 1754-56 e a consequente expulsão dos jesuítas dos territórios espanhóis em 1768. Após este período, os registros escritos sobre a presença indígena tornam-se esparsos. Todavia, encontram em Saint-Hilaire algumas passagens redigidas em 1820 e 1821 sobre os Guarani em condição escrava na bacia do rio Jacuí, Litoral do Rio Grande do Sul.

“A tradição dos Tañyguá conta que na época em que Ñanderyquyni e seus discípulos, demandando o mar, demoraram-se entre os Oguauiva, estes últimos não conheciam danças religiosas de espécie alguma, mas apenas danças circulares chamadas “guaú”, donde provém seu apelido (...) O certo é que pouco tempo depois da passagem da horda de Ñanderui, também os Oguauiva abandonaram sua residência no Mbaracay e seguiram as pegadas dos Tañyguá”.

Oguauiva e Tañyguá aparecem como “bandos” Guarani que teriam se fundido com a passagem do líder Ñanderyquyni. Segundo seus dados, em 1837 os Tañyguá seriam aproximadamente 200 indivíduos, em 1914 seriam 9 Tãnygua “de sangue puro” habitando o Itariri (Litoral paulista). Nimuendaju (1987 [1914], p. 15) agrupa os Apapocuva, Tañyguá, Oguauiva e Cheiru sob a denominação “Guarani” em contraste aos Avahuguái, Paiguaçu, Yvytyiguá, AvaChiripá e Catanduvás que são agrupados sob a denominação geral “Caiuá”. Há, portanto, níveis sociológicos distintos entre as “hordas” e as etnias falantes de língua Guarani, fato, por vezes, obscurecido pelo próprio texto do etnólogo. O conceito de macrounidade étnica que o autor irá forjar para o contexto Jê nas décadas posteriores pode ser mobilizado para distinguir estas distintas escalas sociológicas. As “hordas” lideradas pelos profetas e feiticeiros compartilhavam, em sua heterogeneidade, padrões sociopolíticos e de territorialização comuns. As migrações proféticas sentido Leste, registradas por Nimunedaju, são de grupos Ñandeva. O impacto da autoridade de Nimuendaju sobre as gerações subsequentes de etnólogos é inegável. Com isto, tem-se assumido, implicitamente, a perspectiva que todos as etnias falantes de Guarani, e não apenas grupos Ñandeva, tenham iniciado uma ocupação do litoral apenas no século XIX.

Apesar dessa escassez de documentos, Barbosa *et al.* (2013) contestam a versão de que os grupos Guarani haveriam abandonado a região e que, portanto, os movimentos do século XX não estariam relacionados com as ocupações documentadas no período colonial. Alguns anos antes do livro de Nimuendaju o historiador Benedito Calixto, ao qual foram endereçadas cartas escritas pelos próprios indígenas com pedidos de socorro, registrara a seguinte passagem sobre o contexto Guarani no Litoral Sul do estado de São Paulo:

Todo esse sertão, quase inculto e desabitado, que se entende desde o imenso Vale da Ribeira de Iguape e grande parte do município de Itanhaém, até as margens do Rio Verde e Itararé, abrangendo os municípios de Faxina, Apiaí, Piedade, Una, Itapecerica, etc, é ainda hoje constantemente percorrido por essa tribo de Guainá [sic: Guarani] nas suas idas e vindas para o litoral. Esta zona pouco povoada do nosso próspero estado, incontestavelmente uma das mais incultas, foi sempre a preferida pelos índios. Aí se encontram ainda verdadeiros sertões, nos quais o elemento civilizador é por enquanto muito escasso. No litoral, a parte justamente a mais agreste e inculta, entre a Ribeira de Iguape e a bacia fluvial do rio Conceição, foi a zona por eles preferida. Aí estão eles verdadeiramente “em sua casa”; toda essa região é inteiramente despovoada, ninguém os incomoda, a não ser algum caçador que uma ou outra vez penetra nessas florestas. (CALIXTO, 1903 [1905], p. 501-502 *apud* BARBOSA *et al.*, 2013, p. 5).

O “sertão inculto” a que se refere Calixto é a respeito de um trecho (sul de São Paulo) da Serra de Paranapiacaba. Considerando esta formação rochosa em sua unidade ecológica, Calixto poderia, sem desvio algum em seu argumento, ter citado também os municípios localizados na parte paranense desta mesma Serra, tais como: Guaraqueçaba, Antonina, Campina Grande do Sul, Adrianópolis, Bocaiva do Sul, Tunas do Paraná, Piraquara, etc.

As narrativas Mbya¹⁶⁶, ademais, são fartas de referências à estas formações como sendo lugares de seus antigos. Os topônimos são índices de que coube aos *nhanderukuary* nominar os lugares, índices da anterioridade com relação aos juruá¹⁶⁷. Reproduzo abaixo a fala de Faustino, registrada por Rodrigo Graça em 2010:

¹⁶⁶ Neste sentido vale mencionar também registros de presença Guarani no início do XX na região do atual município de Matinhos, Litoral do Paraná (BONAMIGO, 2006, p. 31).

¹⁶⁷ Vimos como a anterioridade ocupa um espaço fundamental no pensamento e práxis Mbya.

Dai morreu minha esposa. Porque naquele tempo não existe nem farmácia, nem nada...só o que nós usávamos era remédio do mato. Daí, por isso que minha esposa morreu (...) não tem farmácia, remédio de branco. Daí fui para o São Paulo...fui a pé! Por que não existe nem caminhão nem nada, nem ônibus(...). Caminha a pé até São Paulo, dava um mês de viagem. A pé mesmo! Naquele tempo só carrerinha, não tem estrada que vai...nem trem não tem ainda. Daí depois meu tio Alcebíades,- falecido Alcebídes, faz tempo que morreu - mora para lá de São Paulo no Rio, daí eu fui...Fiquei três anos daí volto para Palmeirinha de novo (...) Daí fizemos caminho que tem no estado de São Paulo, Itararé, nós ficamos três dias em Itararé no mato (...). Ficamos lá fazendo caçada (...), três dias nós ficamos lá. Daí não sei porque que o branco chegou né.... Daí viu nós fazendo fogo...Nós temos 30 cachorrinhos assim... Daí branco perguntou: “Em língua de vocês como é que chama o cachorrinho?” “Nós chamava ‘Jaguarai’” Daí que apelidaram “Jaguariaiva” (Jaguariaiva/PR) na divisa com o estado de São Paulo. Daí passamos por São Paulo, ficamos três dias de novo... Caçamos...daí achamos filhote de tapema, né. Daí assamos no fogo, filhote de “tapema”, né. Daí chegou o branco e perguntou: “Como é que vocês chamam esse passarinho em língua de Guarani?” “Nós chamamos Tape”, o branco que falava “Tapema”. Daí que fizeram estação de trem chamada “Itapé” (Estação de Trem em Rio Claro/SP). Daí nós passamos três dias de viagem e nós ficamos de novo. Nós caçamos, matava passarinho. Dai nós achamos lebre, os cachorros pegaram... caçamos lebre... Daí o branco chegou e perguntou: “Como é que vocês chamam em língua de Guarani esse bichinho?” “-Para nós é ‘tapixi’.” ‘ Tapixi’ é lebre! “(O branco) Aqui, esse lugar, vai ser nome ‘Tapixirica’ .” Daí que eles fizeram “Tapixirica”, “Tapixirica” tem estação de trem, né. (...) Curitiba também nós que apelidamos. Barigui que nós chamamos mosquito, para o branco é mosquito né. Mas nós falamos em Guarani Barigui, agora que está falando em Curitiba, Barigui (Parque Barigui). Curitiba é curity (pinhal). Nós achamos pinhão né, tempo de pinhão que nós viajamos. Daí chegou o branco perguntou: “Como que é em língua de Guarani esse daqui?” “Kuri’a (pinhão)”. Daí que é Curitiba. É isso... Foi assim que nós apelidamos até lá... por São Paulo. Para lá de São Paulo foram os índios que apelidaram. Daqui por Guaraqueçaba também apelidaram Guaraqueçaba.... Ali que o índio matou peixe, né. No tempo de matar peixe né. Dá o índio tava cortando cipó, daí que o branco chegou e perguntou- tem lá um passarinho grande né (...): “-Como é que você chama aquele passarinho grande que está aparecendo aí?” “-Para nós é ‘Gyuratuaitaué’.” É Gyuratuaitaué que falava daí Guaraqueçaba.

Algumas das referências toponímicas destacadas por Faustino, tais como Jaguariaíva, Itararé e Curitiba estão localizadas no lado interiorano da Serra de Paranapiacaba (Serra do Mar) no Paraná. Transição entre as formações da Serra e o Campos Gerais. Na narrativa de Faustino é recorrente o tema do encontro do juruá com o Guarani que já estava ali e, por isso, nominou o lugar.

O registro de Gonçalves (2011, p. 117-121), que também reproduzo abaixo, é riquíssimo por quanto o icônico Kirimako narra suas idas e vindas entre alguns dos lugares por onde caminhou e viveu. Um personagem que esteve em praticamente toda a extensão do que os Mbya denominam yvy rupá alcançando até Belém do Pará. Reproduzo apenas algumas passagens:

Aí depois, quando eu fui lá pro Pacheca, cheguei lá... e vai fazer a casinha... roçar um tanto de mato... aí depois de quinze dias bem certinho morando lá em Pacheca entram lá quinze policiais armados. "Com licença, quem é que é cacique aí?". "Cacique não tem... eu não sou cacique. Só quero atender as crianças, a gente daqui né?". Aí ele falou com o sargento. "Quem mandou vocês entrarem pelo mato aí? Quem mandou fazer roça aqui? Daonde vocês vieram?". "Eu vim lá da Argentina. Nasci lá pra Mangueirinha, no Paraná. Aí depois eu atravesse lá pro Kunha Piru, San Ignácio, aonde tem ruína. Aí depois (...) nós fomos lá pro Cerro Klano e, de lá, cheguei lá pro Cantagalo. Aí depois nós viemos aqui pro Pacheca". "Então tá bom. Vamos". Aí me levaram lá pra Porto Alegre e chegamos lá no prefeito. "Porque você está correndo por aí? Primeiro então você tirou licença lá pro Cantagalo, aí depois você foi lá pro Cantagalo... e depois você me vai lá pra Pacheca! O que você anda fazendo por aí?". "Nada. Eu não to correndo não. Cantagalo é meu. Pacheca é meu também, não é de vocês. Lá pra Pacheca tem nhambu, tem taquaruçu, tem peixe, tem tatu, tem quati, tem mel de abelha... aquilo é meu, não é seu. É pra mim sobreviver. Pacheca é nossa, é minha língua. E Nhamburé também é minha língua, não é sua. Isso é meu. Como é que vocês pensam isso? E aí? Antes de vocês descobrirem isso aqui, vocês descobriram com o índio Guarani. Antigamente foi o índio que descobriu. (...) Por isso nós viemos pra cá". "Tá bom, tá bom, então tá bom". "Daqui nós vamos pra onde vocês dêem carta branca. O Guarani tem carta branca". "Tá bom, é verdade mesmo isso que você falou. Pode ir trabalhando, pode ir seguindo... pra onde vocês quiserem morar então podem ir morar. Santa Catarina e Paraná, em qualquer ponto. Tem carta branca". Aí depois, lá em Pacheca eu trabalhei 8 anos como cacique".

(...) eu peguei a estrada e cheguei lá pra São Paulo. Ficamos um dia lá pra São Paulo. Outro dia então se mandei lá pro Rio de Janeiro. Aí pro Rio de Janeiro ficamos dois dias. Aí do Rio de Janeiro me mandei lá pra Belém. Em Belém três dias. Aí depois de Belém me mandou em lá pro Tarumã. Lá não é mais Guarani, é botocudo! Não tem a flecha, tem a arma. Armado ali. Aí me levaram lá pra Tarumã. Aí quando cheguei lá pra aldeia deles já tinha um botocudo com uma flecha, armado, tem pronto já. Aí quando cheguei então se levantou a mão. "Caramambaia". "Caramambaia". "Vem pra cá, vem pra cá". Aí então cheguei assim.

Aí depois que aquilo passou tudo, daí eu vim pra cá. Primeiro nós ficamos lá pro Morro dos Cavalos. Aí depois nós viemos e depois nós ficamos lá por ponte Piraí. Aí depois de lá por ponte Piraí eu fui em São Paulo, em Itariri, até em Silveira. Lá pro Itariri tem 510 alqueires.

Lá pro Rio Branco (SP) tem 335 hectares. É meu serviço. E depois lá Poti Verá tem 453 hectares, aquele é meu serviço. Tudo é meu serviço. Eu trabalho, primeiro eu trabalho. Sabe porque que... o pouco que compreende português, muito pouco, quase não compreende. Então Silveira, Itariri, Rio Branco. (GONÇALVES, 2011, p. 117-121)

Kirimako, como Faustino, mobiliza nomes: nomes de lugares, nomes de animais e nomes de plantas, para demonstrar a anterioridade Guarani sobre os espaços que reivindica para viver. Há índices e marcas dos *nhanderukuery* nas próprias formas de vida, “*tem nhambu, tem taquaruçu, tem peixe, tem tatu, tem quati, tem mel de abelha... aquilo é meu, não é seu*”. Marcas impressas pela língua. Se observamos os trajetos de Kirimako a partir de Mangueirinha, é possível notar idas e vindas para Oeste, para Leste, para Norte e Sul. Embora numerosos, nem todos os lugares que sabemos que Kirimako viveu estão aqui relacionados. Após toda esta saga e, isto não é um dado trivial, os Mbya escolheram a Ilha da Cotinga para seu sepultamento.

Para finalizar, são estas as questões que busco evidenciar neste tópico: A centralidade atribuída à busca de *yvy marã eỹ* por uma ou duas gerações fundamentais da etnologia Guarani, com sua luz, obscureceu outros aspectos que inspiram essa mobilidade. Assim como eclipsou as referências sempre tão destacadas pelos Mbya de que as áreas para as quais se movem são aquelas preteritamente ocupadas pelos *nhanderukuery*.

Não há um sentido único na mobilidade Mbya e esses movimentos são vividos como processos de reterritorialização, como retorno às áreas dos *nhanderukuery*. Uma vez reestabelecidas as aldeias passam a ser suporte de processos que designamos por mobilidade. Ao recorrer à toponímia como índice de anterioridade, os Mbya atestam a legitimidade de sua presença contemporânea.

Não obstante a hecatombe demográfica, a escravidão, as reduções jesuíticas e todas as transformações ecológicas impostas à *yvy rupa* ao longo dos séculos XX e XXI, há uma proximidade morfológica e geográfica entre as áreas de ocupação carijó, conforme inúmeras fontes do XVI e XVII, e a presença contemporânea dos Mbya. Não sugiro com isto que se trata da mesma etnia com diferente etnônimo, mas sim que há certas formas socioterritoriais que persistem.

4.13 CONCLUSÃO

A gente tá reocupando pra gente proteger, preservar. Às vezes os governos dizem assim: “eles estão retomando pra destruir” (...) e eles dizem que os indígenas não produzem nada. Mas pelo meu entendimento a gente produz, nós estamos produzindo a floresta. Não são grandes plantações de transgênicos e essas coisas. A gente cuida do nosso território, da nossa floresta, do nosso ka’aguy, dos nossos animais que nhanderu deu pra gente cuidar e pra conviver com eles. (Rivelino Vera Popygua, CTI e CGY, 2017, p. 17)

Muchos guaraníes consideran a la selva como su patria de origen. Dentro de ella los siglos han visto su constante vagar. Sin constituir jamás una unidad, grupo numerosos viajaban, luchaban y dominaban transitoriamente, sometiendo a su yugo a hermanos de raza y a pueblos vecinos. Los grandes ríos, henchidos por las lluvias tropicales, quebrados por las frecuentes cascadas, cargaron sobre sus espaldas las grandes canoas de guerra. (CADOGAN, 1965, p. 12)

A floresta é o substrato do rizoma Mbya. Os sentidos da mobilidade demonstram que os territórios habitados atualmente são justamente aqueles que, ancestralmente utilizados pelos seus, ainda suportam remanescentes florestais. As características ambientais da província de Misiones na Argentina, de pequenas partes do Sudeste e Leste do Paraguai e a Serra do Mar no Brasil, asseguram, ainda que fragmentariamente, o substrato florestal valorizado pelo ethos Mbya.

Na literatura histórica, os ancestrais dos Mbya são referidos como os Kay’gua, Kaingua, ou Caingua – termos que significam “aqueles que vieram da floresta” (CRIVO *et al.* 2007). Noelli (2014) elenca algumas características da distribuição geográfica Guaraní a partir de dados arqueológicos, destaco entre essas:

não há sítios em áreas campestres, sem mata, mas existem sítios em áreas desmatadas há muito tempo, até séculos, pelos europeus. Contudo, há sítios em áreas de transição da floresta para o campo (mas sempre situados na mata), ou sítios arqueológicos em áreas de cobertura florestal limitada, como as estreitas matas de galeria do delta do rio da Prata, do litoral da Província de Buenos Aires e da margem do rio Uruguai, abaixo de São Borja; (p. 192)

Esta leitura proposta a partir de dados arqueológicos e a observação etnográfica dos ambientes onde se situam as áreas atualmente habitadas pelos Mbya, demonstra a permanência de um padrão de assentamento de longa duração.

O território Mbya se constitui em ambientes florestais e, atualmente, em seus remanescentes.

Ao longo do presente capítulo várias características da forma como os Mbya constituem e concebem seu território vem sendo analisadas. As análises e dados fornecidos pela etnografia, etno-história, linguística e arqueologia alimentam a tentativa de constituir um modelo desta territorialidade, um modelo para esta morfológica. Sintetizo os principais argumentos que fundamentam as hipóteses propostas no presente capítulo:

- (1) No processo de constituição da territorialidade, o fogo doméstico expressa uma escala sociológica mínima e fundamental. Entre os Mbya esta escala pode corresponder a um *tekoa* (unidade territorial / ponto de enraizamento) e/ou um grupo de caminhada. Não há uma relação direta e necessária entre um *tekoa* (enquanto lugar) e um fogo.
- (2) Há tipos de movimento no território que precisam ser considerados para a análise da morfológica Mbya. Por **reterritorialização** designamos os movimentos de (re)criação de *tekoas* – são exercidos por grupos de caminhada. Por **mobilidade** designamos os movimentos que ocorrem entre *tekoas* já estabelecidos – podem ser exercidos por grupos ou mesmo indivíduos.
- (3) Um *tekoa* estabelecido tende a ser organizado por categorias de idade. Relação -*tamoi/xondaro*. Idealmente, a geração +1 desempenha as diversas funções designadas pela categoria *xondaro*. O sistema Mbya prevê um acúmulo de prestígio com acúmulo de idade: gerontocracia. Os mais velhos são sociologicamente e politicamente centrais, mesmo quando não exercem a intermediação com espaços e instituições de “fora”.
- (4) A centralidade dos mais velhos está diretamente relacionada à *opy* e à capacidade de articulação com os *nhanderukuary*. Considero que estas edificações são os centros territoriais Mbya. A forma de ordenamento das divindades é modelar para

a organização socioterritorial Mbya. Há, portanto, uma analogia êmica entre cosmografia e geografia.

- (5) Rizoma Mbya: relações entre os diversos *tekoa* são constituídas a partir de redes de parentesco interaldeãs, cujas conexões são sempre passíveis de serem atualizadas. Uma “unidade territorial” é, portanto, um ponto de enraizamento de uma forma mais ampla e anterior;
- (6) O parentesco efetivo e o parentesco cosmológico são aspectos constituintes deste rizoma. A exogamia territorial (cônjuge de outro *tekoa*) e endogamia étnica (manutenção do parentesco cosmológico através da onomástica) vitalizam e viabilizam a forma rizomática através (e não apesar) das distâncias geográficas;
- (7) A noção de território regional, para esta morfológica não adquire grande significado sociológico ou político. As categorias centrais são correspondentes ao ponto de enraizamento (*tekoa*) e à forma ampla do território (*yvy rupá*);
- (8) Os processos de constituição dos *tekoa* e os sentidos da mobilidade são processos de reterritorialização na medida em que operam o ressurgimento de *tekoa* no interior de *yvy rupá*, o qual é constituído pela ocupação pretérita dos *nhanderukuary*. A toponímia, ruínas e composições vegetais são registros dos *nhanderukuary* para as atuais gerações Mbya.

Esta morfológica Mbya encontra analogias estruturais com outras etnias Tupi-Guarani. Por exemplo, vemos proximidade entre os itens 1, 3, 5 e 7 da relação acima com várias descrições presentes na literatura tupinóloga. A centralidade do fogo doméstico, a gerontocracia e os efeitos sociológicos da cosmologia parecem características compartilhadas na escala da civilização Tupi-Guarani.

Outras características, como sintetizadas nos tópicos 2, 4 e 8 são desdobramentos que, mesmo latentes entre os TG, parecem ter adquirido maior

investimento entre os Mbya. Mesmo em comparação com outros povos da macrounidade étnica Guaraní, notamos uma tendência mais acentuada à mobilidade territorial e à endogamia no nível étnico, algo que irá ressoar nas próprias concepções êmicas sobre o território.

Fato é que, retomando os temas do capítulo 3, entre os TG há um amplo leque de possibilidades morfológicas. A matriz que esta civilização fornece é suficientemente plástica para acomodar, por exemplo, desde o dualismo Tenharim, o atomismo Araweté, Guajá ou Sirionó, as redes geograficamente localizadas Kaiowá, a endogamia Mbya, além de inúmeras formas intermediárias (das quais creio que as formas Ñandeva e de etnônimos relacionadas são eloquentes). Se há sentido em agrupar os TG enquanto uma civilização, como creio pertinente, isto se deve à fidelidade que as diferentes etnias mantêm com os ambientes florestais - cf. Laraia (1986, p. 44) propõe para todos os Tupi –, mas sobretudo, à eficácia de um modo minimalista de produção socioterritorial, que está assentado na gerontocracia. A centralidade dos velhos é o aspecto sociológico da eminência cosmológica, das divindades e da palavra, na medida em que é hegemonicamente através desses que o cosmos encontra vasão para o social. A homogeneidade linguística através da dispersão territorial é assegurada pelo discurso cosmológico que, por sua vez, ressoa dada a centralidade dos velhos (processo que se retroalimenta), que falam e cantam sobre... os antigos. As divindades TG são aqueles que vieram antes.

PARTE 3: POVOS DA TERRA

Coyote: O fato de que sol e lua ocupem áreas similares no céu não é um acidente cósmico, o fato de que sua oclusão mútua no eclipse solar ser tão rara - a coroa solar, a aura de energia luminosa do sol, que brilha sobre o firmamento – é um grande privilegio para a Terra e todas as suas criaturas.

Roy: Isto está relacionado à simetria da terra, da lua e do sol; à simetria de todas as criaturas vivas em relação umas às outras e à própria terra; para a subdeterminação do equilíbrio ou estabilidade (...)

Coyote: Além disso, está relacionado com o que Goethe chama de Erdgeist, o "Espírito da Terra" ou superconsciência do globo sobre o qual todos nós moramos: o fato - bem conhecido para os antigos Mayas, Chineses, e provavelmente os povos de Stonehenge – de que própria Terra é um ser senciente.

Roy Wagner, 2010¹⁶⁸

¹⁶⁸ Minha tradução. A expressão “to the undertamination of equilibrium or balance” que traduzo como “subdeterminação do equilíbrio ou estabilidade” remete, conforme compreendo Wagner, a um equilíbrio de tipo homeostático, uma estabilidade em movimento própria dos sistemas animados (com ou dotados de anima/vida), aquilo que possibilita a permanência da vida em seu próprio processo de transformação.

5 ARREBOL: ZONAS DE TRANSIÇÃO E CONTRASTE

O presente capítulo será dedicado a retomar alguns temas do presente estudo para deles tirar consequências e apontamentos finais. Embora sejam finais, também são inconclusivos, na medida em que pretendem, sim, resgatar temas tratados ao longo desta tese, mas, sobretudo, apontar possibilidades e questões para pesquisas posteriores. Um exercício de síntese e comparação. Retomando os propósitos delineados na introdução, a presente tese busca a construção de modelos etnológicos. Modelos, bem entendido, que evocam uma **imagem mais simples** do que a complexidade dos fenômenos analisados.

O contraste entre as morfológicas de que nos ocupamos aqui permite ressaltar características e contornos de uma e outra forma socioterritorial. O contraste produz entonações, como em um arrebol, que surgem apenas nessas zonas de transição. Enquanto método, pressupõe, portanto, que as comparações ocorram em um mesmo plano. Para estabelecer este plano comum, condição *sina qua non* da comparação, recorri a ideia de morfológicas, a ideia de que há formas socioterritoriais passíveis de serem delineadas pela proposição de modelos etnológicos. Ao leitor caberá avaliar se é procedente e produtiva esta abordagem.

Na construção desses modelos, busquei aplicar critérios análogos quando diante dos contextos Kaingang PR e Mbya: primeiramente tomando essas etnias enquanto integrantes de um conjunto mais amplo de macrounidades étnicas (Kaingang e Guarani) e de matrizes civilizacionais (Jê e Tupi-Guarani) e, em seguida, definindo e analisando suas escalas sociológicas e padrões multicomunitários e territoriais.

Intitulei como “Povos do Sol” a primeira parte da tese para evocar uma imagem dos territórios e aldeias Jê que são geradas, majoritariamente, em campo limpo. Territórios cujos centros são (ou foram¹⁶⁹) os planaltos, onde a vegetação tende a ser menos densa que a das planícies¹⁷⁰. Povos que vivem das florestas, mas não necessariamente sob as florestas, na medida em que suas residências se abrem para os terreiros. Vemos a forma de algumas das aldeias contemporâneas

¹⁶⁹ Ver tema da “marcha para Oeste” tratado ao longo do capítulo 1.

¹⁷⁰ Em parte, os campos cerrados são eles próprio decorrentes do manejo milenar destas populações.

mimetizando os astros celestes e notamos a presença recorrente desses em suas mitologias¹⁷¹ (com consequências em sua onomástica e organização social, cf. infra).

Intitulei como “Povos da Sombra” a segunda parte da tese para evocar uma imagem dos territórios e aldeias Tupi-Guarani que são geradas sob as sombras das florestas. Originalidade de uma civilização agroflorestal. Entre as sombras das florestas, entre a inebriante fumaça que ascende aos céus, os Tupi-Guarani se lembram dos primeiros, dos antigos, daqueles que estão *lá* - alhures no extensivo. Refazem as ligações entre as moradas dos *nhanderukuery*, as moradas dos *mai*, e esta terra perecível. As sombras remetem também à invisibilidade, às estratégias xondarísticas de fazer política. Política xamânica e mandinga¹⁷².

Por fim, intitulo “Povos da Terra” esta terceira parte da tese para evocar um plano comum a ambas civilizações. Digo isto em dois sentidos, seja como plano comum para a própria análise e que permite traçar as comparações, seja como plano comum de existência destas formas culturais. A Terra, diria Arendt, “própria quintessência da condição humana” (1958 [2007], p. 10), como substrato em que as morfológicas Jê e TG se desenvolvem. Povos da Terra, por caminhos distintos, mas com destinos que se entrecruzam há dezenas de séculos, povos do Sol e povos da Sombra, dos planaltos e planícies, não apenas constituíram territórios limítrofes¹⁷³, mas quiçá os contornos de cada matriz civilizacional tenham se estabelecido a partir destes contrastes.

Como pode observar o leitor que chegou até aqui, a tese propôs uma análise morfológica menos enquanto uma sociologia das relações terminológicas-matrimoniais e mais como um enfoque na forma territorial decorrente dos modos e estratégias de organização social. Havia explicitado na introdução uma opção conceitual e metodológica pelas analogias metafóricas com a Botânica em detrimento das abordagens lógicas (e terminológicas) de inspiração matemática. Modelos que se inspiram em sistemas botânicos têm a vantagem epistemológica, ao

¹⁷¹ *Lã Klano* (Xokleng) significa literalmente povo do Sol, entre os Krahó o astro solar, é o principal demiurgo, para os Kaingang, Sol e Lua são os irmãos que saem das entranhas da terra para criarem o mundo como conhecemos, *Pahöri'wa* (dança dos adoradores do Sol) está entre as principais cerimônias de dança A'uwe, etc.

¹⁷² Note-se que o polissêmico vocábulo *Karai* - utilizado como sinônimo de xamã, como sinônimo de não-índio, assim chamavam os padres, mas é também nome de uma das divindades Mbya, senhor das chamas - significa, conforme Cadogan, “destreza, astúcia, manha” (1960, p. 15).

¹⁷³ Fora de cogitação para as condições deste trabalho e deste pesquisador, mas vale indicar a necessidade premente de incluir a matriz Arawak neste escopo.

meu ver, de fornecer um caráter sistêmico de relações que são formais **por serem** processuais. Desta abordagem processual deriva o conceito de territorialização. Esta opção teve por consequências o fato de que a ênfase recaiu sobre a identificação das escalas sociológicas, os modos como os grupos são compostos e se organizam, seus padrões demográficos e a conceituação do território. É neste sentido que a definição de morfologia social que emprego na tese dialoga com o conceito de morfologia formulado por Mauss:

Sabe-se que designamos por essa palavra a ciência que estuda, não apenas para descrevê-lo mas também para explica-lo, o substrato material das sociedades, isto é, a forma que elas ostentam ao se estabelecerem no solo, o volume e a densidade da população, a maneira como esta se distribui, bem como o conjunto de coisas que servem de base para a vida coletiva. (2003, p. 425)

Ao leitor de etnologia certamente não passará despercebido que há um pequeno deslocamento no plano de fundo ao tomar o conceito de morfologia, na acepção maussiana, em contraste à sua apropriação enquanto terminologia ou estrutura de parentesco. O deslocamento conceitual produz também efeitos metodológicos, conforme o leitor poderá ter notado, os mapas, os dados demográficos, certa leitura das genealogias e a tentativa de estabelecer escalas sociológicas ocuparam parte significativa da reflexão proposta nesta tese, sendo mais centrais que o estabelecimento de tipos de estruturas terminológicas de parentesco (omaha, iroquês, crow, ngwabe, etc.). Não se trata, de forma alguma, de um exercício que pretende refutar ou sequer questionar a inegável produtividade das abordagens informadas pela teoria da aliança, mas tão somente buscar um outro ângulo de ataque às questões que, quiçá, podem ter se tornado obscurecidas. A abordagem morfológica aponta possibilidades comparativas complementares a essas generalizações ao ressituar a análise etnológica nas matrizes civilizacionais, buscando definir quais são os conjuntos e como operam suas variações socioterritoriais.

5.1 MODELOS E DIFERENÇAS

A ambição comparativa entre as formas socioculturais ameríndias tem se estabelecido na tradição etnológica lusófona, sobretudo, mas não apenas, a partir dos trabalhos seminais de Viveiros de Castro, tendo por cerne o conceito de alteridade, ou melhor, uma atenção às “formas diferenciais de pensar o fato da diferença” (1986, p. 32). As relações e conceituações que as diferentes formas sócio-culturais estabelecem com a(s) alteridade(s) e o pressuposto levi-straussiano da existência de “variantes combinatórias de uma estrutura que (...) articula diferencialmente as mesmas questões” (p. 31) subjazem as análises e os modelos, muitos não de concordar, mais profícuos da etnologia “made in Brazil” nas últimas décadas.

Este projeto comparativo, em termos cronológicos, se assenta primeiramente no contraste Jê e TG, sendo a sociocosmologia Araweté conceitualizada etnologicamente enquanto beneficiária do universo simbólico e ritual Tupinambá “contra” um fundo Jê. O funcionalismo de Florestan Fernandes e o sociologismo do projeto Harvard Brasil Central foram articulados de modo que Viveiros de Castro propusesse uma metafísica TG assentada no “cogito canibal”, em aliança ao primeiro e em oposição aos segundos. Estabelecer um modelo sociocosmológico a partir da etnografia foi, portanto, um primeiro passo para uma comparação sistemática mais abrangente.

Em “Pensando o parentesco ameríndio” (1995) e em “O problema da afinidade na Amazônia” (2002) este projeto será alçado à um novo patamar. Nele, as proposições comparativas, etnograficamente fundamentadas, são o subsídio a uma generalização sociológica e simbólica das chamadas terras baixas. Esta introdução e este ensaio combinam análises densas das terminologias de parentesco de várias matrizes civilizacionais ameríndias com o gradiente cromático de proximidade-distância observado na prática sociológica. As relações de parentesco se constituem por termos assim como por graus de alteridade onde, conforme o autor, os graus distantes, exteriores, englobam a interioridade cognática. Aprofundando ainda mais a conceituação já esboçada em “Araweté”, e informado por uma gama mais ampla de análises etnográficas, Viveiros de Castro irá definir, assim, a afinidade como “esquema sociológico básico da diferença” (2002, p. 103). A reprodução do *socius*

ameríndio, já não mais apenas um modelo do socius TG, enquanto centrada na guerra e na antropofagia, na medida que dependente do exterior. Uma “economia simbólica da predação”, mais recentemente denominada como “Metafísica Canibal” (2010).

Acompanhamos ao longo destas mais de três décadas de desenvolvimento da teoria perspectivista, portanto, uma ampliação da abrangência das hipóteses que partem da:

- (1) comparação entre formas sociocosmológicas do (que denomino) complexo Maíra (Tupinambá-Araweté) para proposição de um modelo metafísico TG;
- (2) generalização da afinidade e cogito canibal enquanto princípios estruturantes às ontologias ameríndias das terras baixas;
- (3) contraste dos regimes cosmopolíticos ameríndios aos regimes cosmopolíticos hegemônicos no chamado Ocidente.

Atentando-me às duas primeiras etapas de desenvolvimento da teoria, é possível notar como este projeto e este plano de fundo pavimentam profícuos caminhos para as gerações posteriores de etnólogos. O conceito de diferença, em suas modulações, passa a ser o fundamento para a análise etnológica dos processos sociais ameríndios, tornando possível estabelecer um gradiente estruturado na tríade Natureza-Cultura-Sobrenatureza. As relações entre animais, humanos e divindades são perpassadas pela simbólica da caça e da antropofagia.

Desde “Araweté”, os Tupinambá e Florestan Fernandes ocupam uma posição importante nesta conceituação. Em diálogo com estas hipóteses e comparando os sistemas “alto-xinguano, rio-negrino e jê-bororo” com os “sistemas canibais tupi, jívaro e yanomami”, Fausto (2001, p. 533 e seguintes) propõe uma distinção entre dois modos típicos de reprodução social: haveriam regimes sociocosmológicos de tipo “centrípeto” – que são movidos predominantemente pela acumulação e transmissão de riquezas, prerrogativas rituais, nomes – e sistemas de tipo “centrífugo” para os quais a potência criativa e a capacidade produtiva vêm do exterior.

Tirando consequências do projeto que propõe “pensar as formas diferenciais de se pensar a diferença” (supracitado), Fausto estabelece a diferença como

fundamento do processo produtivo em ambos sistemas, o que difere é seu *locus* privilegiado, no “interior” ou “exterior” do *socius*. A onomástica, a origem e transmissão dos nomes¹⁷⁴ estabelece um profícuo caminho para identificar e comparar estas formas diferenciais ocupando, junto às terminologias de parentesco, uma posição estruturante. Conforme o modelo proposto, esta diferença de ênfase entre sistemas centrífugos ou centrípetos tem implicações amplas:

Globalmente, porém, a economia simbólica guerreira tende a ocupar um espaço menor nos sistemas centrípetos, os quais dependem relativamente menos da apropriação canibal para se reproduzirem: a troca e os mecanismos de transmissão intergeracionais entre clãs, casas, segmentos ou grupos cerimoniais jê, entre aldeias no caso xinguno, entre patrisibs no caso tukano permitem dinamizar internamente o sistema. (FAUSTO, 2001, p. 535)

O modelo estabelece, portanto, uma relação entre a “economia guerreira” e a apropriação canibal. Os sistemas centrífugos, expurgando quaisquer índices de estratificação para fora do *socius*, se tornam excêntricos, *i.e.*, tem seu centro também fora (na “natureza”, no “inimigo” ou “divindades”), necessitam da apropriação de potências, nomes e pessoas além dos limites de suas mônadas. Vimos como os sistemas “atomizados”, onde os limites étnicos findam pouco além do grupo local é um padrão dos povos do Complexo Maíra¹⁷⁵ (cf. tópico 3.5). Os sistemas centrípetos, por sua vez, ao estabelecerem estratificações e segmentações internas ao grupo local, teriam também por efeito ampliar os limites da etnicidade. A alteridade introjetada e diferencialmente distribuída produziria um sistema fechado que se “auto sustenta”.

Esta conceitualização de Fausto (note-se que a tese é de 1997), para quem os regimes centrífugos e centrípetos decorrem do *locus* sociológico da diferença (alteridade), é reafirmada enquanto tipificação por Viveiros de Castro (2002), quando analisa o “problema da afinidade”. Se referindo aos sistemas amazônicos (basicamente Tupi e Karib) e centro-brasileiros (sobretudo Jê):

Os sistemas da região (amazônica) mostram uma dependência essencial do exterior. É ali que eles colocam os inimigos, os mortos,

¹⁷⁴ E como sabem os etnólogos, um nome ameríndio é sempre algo mais que um substantivo.

¹⁷⁵ Salvo os Tenetehara, aos que caberia uma análise específica.

os afins potenciais; é dali que extraem recursos simbólicos para sua reprodução social. Os sistemas centro-brasileiros, por seu turno, parecem-me o caso por excelência de incorporação do fora, de interiorização das diferenças, de tal modo que são efetivamente sistemas fechados, onde o exterior é um mero complemento diacrítico. (p. 146)

Excentricidade x interiorização da diferença. Neste momento da teoria etnológica, a denominada “economia simbólica da predação”, propunha o cogito canibal como princípio estruturante já não apenas da metafísica TG, mas abarcando os denominados “sistemas amazônicos”. Tais “sistemas amazônicos” sendo definidos em contraste com os regimes segmentares jê-bororo, tukano e alto-xinguano.

O desenvolvimento imediatamente posterior destas reflexões, quando etnólogos começam a experimentar estas premissas também em contextos Jê, trazem contribuições no sentido de, justamente, diminuir as distâncias entre as chamadas “sociedades dialéticas” do Brasil Central e as “sociedades minimalistas” do contexto amazônico.

Neste movimento, os princípios da predação adquirem um rendimento analítico mais ambicioso em termos de abrangência. É o caso de trabalhos de fôlego tais como a síntese comparativa das formas Jê proposta por Marcela Coelho de Souza (2002) e a etnografia fundamental de César Gordon (2003). Por vias distintas, ambos estudos situam os povos Jê dentro do debate sobre o “problema da afinidade” e a posição do exterior, modulando a posição contrastiva “centro-brasileira” em relação aos “sistemas amazônicos”. Coelho de Souza comparou as formas Jê e Gordon etnografou e analisou a relação dos Xikrin com as mercadorias.

Estes trabalhos sustentam que as diferenças entre os regimes “amazônicos” e “centro-brasileiros” seriam antes de grau que de natureza, na medida em que compartilhariam um esquema geral da predação. Retomo uma passagem da conclusão da tese de Coelho de Souza em que situa sua proposta para um modelo Jê e seu sociologismo:

Penso que, ao invés de fabricar parentes e humanos, o que todo esse aparato cerimonial visa é possibilitar metamorfoses. Em questão está o “problema da alteridade”, e do suposto “fechamento” e “autonomia” das comunidades jê; em questão está, igualmente, o de sua

transformação. Se sempre foi óbvio que o grau em que as diferenças que outros ameríndios têm de ir buscar "fora" nos aparecem aqui como "introjetadas" depende justamente desse aparato, talvez valha insistir que isso não se deve a serem os Jê mais autosuficientes (e conservadores) que os outros: quase pelo contrário, o que os distingue é apenas a forma particular que tomam seus modos de transformação. Como os demais povos indígenas sul-americanos, estão virando Outros o tempo todo: para serem cada vez mais eles mesmos, através de uma contínua diferenciação. (2002, p. 637)

Coelho de Souza estabelece um modelo para os sistemas Jê que rompe com a imagem turneana¹⁷⁶ de comunidades fechadas, da aldeia como metáfora do mundo, sua tese re-situa os Jê em relação à exterioridade ao tempo que estabelecerá a possibilidade de um gradiente em que os regimes de transformação jê se estabelecem num mesmo plano ontológico "amazônico". A produção de pessoas não prescinde da metamorfose ritual e da apropriação do exterior, *i. e.*, a produção de diferenças internas é resultante da predação.

A etnografia de Gordon (2003), por sua vez, dialoga diretamente com estas abordagens de Viveiros de Castro e Coelho de Souza, situando, com grande rendimento, as formas de aquisição e circulação de mercadorias e dinheiro (potências exteriores) dentro do sistema. Há uma especial atenção aos processos de diferenciação interna, motor do sistema Xikrin, baseado na noção de riquezas (simbólicas e materiais), mas também de apropriação do exterior.

O modelo de Gordon para os Xikrin prevê que o valor de um nome, de um objeto ritual ou de uma mercadoria, é estabelecido, em grande medida, por seu poder diferencial. Uma riqueza passível de ser acessada por todos deixa de possuir agência. Para ser belo, um *nêkrêjx* deve ter uma circulação restrita. Deste modo, a predação ontológica se torna um princípio relacional pautado, aqui, na necessidade de contínua diferenciação interna. É preciso consumir objetos exteriores como forma de assegurar a produção de diferenciações internas que vitalizem o sistema¹⁷⁷.

Diante destes desenvolvimentos, Fausto (2006, p. 28), prefaciando Gordon, atenua o modelo proposto primordialmente em 1997, assumindo a alteridade e,

¹⁷⁶ Me refiro ao modelo proposto por Terence Turner para a estrutura social Kayapó.

¹⁷⁷ Não há espaço aqui, mas vale notar que esta abordagem adquire novas nuances e profundidade no artigo de 2014, "Bem viver e propriedade: o problema da diferenciação entre os Xikrin-Mebêngokre (Kayapó)", onde Gordon irá propor que a diferenciação é condição *sina qua non* para a ideia de bem viver Xikrin.

sobretudo, o canibalismo¹⁷⁸ “como forma relacional subjacente” também aos sistemas Jê. O que mudaria em cada regime de transformação seriam antes os modos de “digestão” das potências exteriores. O centro está alhures, os efeitos da predação é que são diferencialmente matizados em cada regime.

O modelo forjado inicialmente no encontro de, entre outros, Tupinambás, Arawetês, Parakanãs, Levi-Strauss, Deleuze e Florestan Fernandes passa a incorporar os diferentes “modos de incorporação” Timbira, Mebêngokre, Tukano e Yanomae. Haveria um “fundo infinito de socialidade virtual” comum às terras baixas, de onde os coletivos retiram os elementos para construir o parentesco, produzir **suas** pessoas. Os princípios que estruturam as “formas diferenciais de se pensar a diferença” diferem menos do que se imaginava a princípio.

Mas de algum modo, embora na origem desta teoria etnológica, é entre os TG que se insere um desafio importante à hipótese das metafísicas canibais enquanto síntese apropriada às formas relacionais das terras baixas. Os Guarani, cujo discurso cosmológico é tão bem sistematizado pelas palavras de seus xamãs e pelos etnólogos que os acompanham, propõem, justamente a antítese do modelo antropofágico.

Este problema, imposto pelos Guarani às hipóteses da metafísica canibal, não passou despercebido e caberia a, novamente, Carlos Fausto enfrentá-lo. É a partir do pressuposto da predação ontológica enquanto forma relacional pan-ameríndia (“deus jaguar”) que Fausto (2005) irá analisar a religião Guarani contemporânea enquanto um sistema de transformações. A feição contemporânea desta religião é compreendida enquanto decorrente do processo de incorporação, à maneira TG, das ideias e hábitos dos sacerdotes cristãos. Religião Guarani, portanto, dirá Fausto, como um processo de desjaguarificação na medida em que, através do princípio predatório, a forma Guarani se alimenta do amor cristão.

A leitura estruturalista de Fausto busca alternativas às interpretações polarizadas entre a História e a Identidade, onde em um pólo os etnólogos analisavam o sistema Guarani a partir das perdas culturais (a religião Guarani como decorrência do cristianismo jesuítico) e no outro a partir da resistência ou refração do sistema ao exterior (religião autóctone de cerne imutável). As leituras etnológicas

¹⁷⁸ Noto que o próprio Gordon opta, com cautela, pela expressão “predação ontológica” em lugar de canibalismo.

disponíveis sobre a religião Guarani estariam, conforme Fausto, polarizadas entre duas alternativas: ou o sistema muda e sucumbe (aculturação) ou o sistema não muda (essencialismo). Sua proposta é de pensar o sistema como estrutura de transformações:

A concepção de cultura e tradição, que subjaz às ideias de pureza e autenticidade da “religião” Guarani, parece-me difícil de sustentar à luz da etnologia amazônica contemporânea, em particular aquela de inspiração estruturalista que se ergueu sobre uma definição anti-identitária de sociedade e cosmologia indígenas, e colocou em primeiro plano de análise a alteridade. Como conciliar essa perspectiva, que se mostrou etnograficamente produtiva, com a caracterização dos Guarani como fechados em si mesmos, resistentes e impermeáveis à alteridade dos brancos? (2005, p. 392-393)

Os argumentos são fortes e trazem valiosas contribuições para ressituar os problemas etnológicos, porém, não sejam talvez plenamente satisfatórios. A rotação em 180° da predação canibal (jaguar) à proteção paternal (amor) como fundamento do sistema talvez seja um giro abrupto demais. E se aplicarmos este mesmo princípio teórico metodológico que aborda a cultura enquanto sistema de transformação aos sistemas TG (pensados no plural, não como necessariamente homogêneos) anteriores ao processo colonial? A forma Guarani era a mesma dos Tupinambá?

Se o lugar do canibalismo, *i.e.*, do jaguar, da guerra, do cunhadismo era o mesmo, porque desde tão cedo os cronistas notam as diferenças e consolidam estes dois macroblocos? O que informava essas diferenças aos cronistas mesmo diante das evidentes similaridades linguísticas? Enfim, se Tupinambá e Guarani constituíam uma mesma forma sociocultural, como entendemos as diferenças tão marcadas nos modos de apropriação da diferença cristã que passa a ser incorporada com a imposição colonial?

Vimos no tópico 3.1 os desdobramentos do profícuo debate sobre as rotas de expansão TG e sobre a relação Tupinambá-Guarani. Vimos que Fausto (1992) se posiciona a favor da hipótese da “ferradura de Urban” que propõe que os Tupinambá seriam grupos originados pela expansão dos Guarani, afirmando uma identidade cultural e linguística entre ambos. Porém, avanços posteriores nas pesquisas arqueológicas e linguísticas estariam, de forma geral, a favor da hipótese da “pinça

de Brochado”¹⁷⁹ que propõe que estas macrounidades étnicas são ramos TG distintos, cujos territórios passaram a ser limítrofes no Litoral Sudeste. Entre as macrounidades Tupinambá/Complexo Maíra e Guarani, portanto, as distâncias são maiores do que se pressupunha. As distintas rotas de expansão que originaram estes ramos TG, dada sua antiguidade, possibilitaram que importantes diferenças nos regimes cosmopolíticos e morfológicos se consolidassem. Vale notar que o belicismo observado e exaltado como característica Tupinambá não reverbera com tanta intensidade nos relatos jesuíticos sobre os povos Guarani¹⁸⁰. Um efeito desta abordagem que homogeniza os TG é manter os Guarani como “província” à parte da etnologia, suas diferenças como um fruto específico do tipo de colonização estabelecido em terras meridionais. O cogito canibal possivelmente não operaria com os mesmos princípios e intensidade entre todos estes grandes ramos TG¹⁸¹.

Estas observações não fazem mais do que aplicar os princípios etnológicos defendidos pelo próprio Fausto (2001, p. 16). Ainda que uma análise dos “modos de processo” e “modos de forma” para os Guarani e Tupinambá pré-conquista não possa se beneficiar dos dados etno-históricos, não precisamos considerar que haveria uma homogeneidade da forma TG anterior aos registros da história escrita.

A linguística e a arqueologia nos trazem elementos suficientes para uma análise neste sentido¹⁸². Resgato este debate do capítulo 3, portanto, pois entendo que a análise do processo de desjaguarificação Guarani, proposta por Fausto (2005), se pauta nesta hipótese de que os sistemas Tupinambá e Guarani seriam o mesmo. O cogito canibal como estágio zero do sistema de transformações TG. Porém, talvez a matriz civilizacional TG seja plástica o bastante para comportar desde o atomismo antrofágico Tupinambá, onde a equação cunhado-inimigo se faz tão central, o dualismo Kagwahiva, assim como um modelo que tende a focar a germanidade e a ancestralidade bilateral como os Guarani. Talvez o discurso jesuítico se tenha feito

¹⁷⁹ Digo de forma geral, pois há aprimoramentos recentes, conforme tratado no tópico 3.1.

¹⁸⁰ Para Monteiro (1992, p. 480-481) grande parte das diferenças entre Tupinambá e Guarani seriam oriundas das abordagens de cronistas e etnólogos. Para o autor, portanto, são antes originadas dos registros que de formações culturais distintas.

¹⁸¹ Ademais, os Guarani Ocidentais, cuja migração ocorre já no século XVI, compartilham princípios e personagens míticos com os Guarani Orientais, o que torna menos plausível que as transformações do regime sociocosmológico tenha ocorrido direta ou principalmente enquanto decorrente única ou exclusivamente da experiência das missões jesuíticas, uma vez que o processo missionário na Bolívia e Norte da Argentina adquiriu outros contornos.

¹⁸² Pesquisas futuras certamente permitirão que estes temas sejam tratados com maior propriedade.

ressoar de forma mais efetiva entre os segundos, pois já operava ali um regime cosmopolítico assentado em um idioma em que há grande carga simbólica nas relações avôs-pais-irmãos. Cunhadismo antropofágico e gerontocracia como princípios estruturantes da civilização TG, cujos povos específicos atualizam com diferentes ênfases.

Diante disto, cabe então a pergunta: O cogito canibal seria então um dado e um princípio sociocosmológico pan-ameríndio ou sua centralidade política-ritual e, por consequência, seu rendimento analítico estaria, sobretudo, relacionado aos povos do Complexo Maíra¹⁸³?

Voltemos à conclusão de Araweté onde Viveiros de Castro irá propor a seguinte síntese para a forma TG:

É possível pensar o canibalismo a partir deste desejo de ir além da condição humana. **O canibalismo terreno Tupinambá, aquele divino Araweté, a ascese anti-canibal dos Guaraní são transformações de uma mesma matriz:** a instabilidade da Cultura entre Natureza e Sobrenatureza. Pode-se então recuperar o sentido do canibalismo como estrutura sacrificial, sem precisar recorrer à noção de comunhão com os ancestrais. (1986, p. 693 – grifo meu).

A matriz que os TG compartilham se refere à instabilidade do *socius*, sociedade como transição, mais que aos modos específicos de apropriação do exterior, os quais variam dentro de cada macro unidade étnica.

O próprio Fausto sugere que o pólo jaguar não ocupa tal centralidade em contextos que tem por pano de fundo uma matriz Arawak (alto Xingu¹⁸⁴), ainda que para os demais contextos em que tome essa marginalização considere, de um modo ou outro, como efeito da presença europeia.

¹⁸³ A passagem em que Fausto ressalta o assassinato de padres pelos Guaranis e sua posterior cremação levanta a questão, em direção contrária ao argumento, de porquê então esses padres que os Guaranis mataram não foram antropofagizados. Em favor dessa, digamos, desjaguarificação pré-missionária do complexo Guaraní, estão também os escritos de Anchieta.

¹⁸⁴ O sistema alto-xinguano já chamara a atenção de Pires e Ramos (1980, p. 237) por sua prevalência de relações igualitárias dentro de um sistema multilocal e pluriétnico. Conforme as autoras: “Ao compararmos todos esses sistemas intertribais sob o prisma do caráter da interação dos grupos envolvidos, em termos de simetria ou assimetria das relações, vemos que o alto Xingu se destaca das demais áreas aqui citadas, por ser o único onde prevalecem relações igualitárias, simétricas, não havendo um grupo que reivindica superioridade sobre o outro ou outros. As demais situações se caracterizam por exibirem relações hierárquicas, em que os grupos tribais envolvidos se dispõem assimetricamente uns em relação aos outros”.

Creio que vale levar adiante esta perspectiva que propõe o devir jaguar como um dos pólos potenciais das estruturas ameríndias, para o qual tende com maior ênfase certas matrizes Tupi (e quiçá Yanomae e Jívaro), mas cujo rendimento é mais restrito em várias outras formações. Entre os Quechua e os Tupi da Costa há todo um gradiente morfológico e sociocosmológico que passa pelos Arawak, pelos Jê e por diferenças que se estabelecem dentro destes blocos. Fosse a marginalização do cogito canibal decorrente sobretudo da colonização, como compreenderíamos os estados andinos?

Mas ainda assim e à despeito de tudo isto, se assumíssemos o cogito canibal¹⁸⁵ enquanto princípio estruturante TG e, com isto, estendível à toda a macrounidade étnica Guarani, o vigor com que o sistema Guarani atravessou a hecatombe colonial e com que se (re)estrutura contemporaneamente impõe desafios ao modelo. Mesmo se assentando em princípios que seriam o inverso do sistema (valores anti-canibais), quem dirá que os Guarani produzem uma forma social não prevista na matriz civilizacional TG?

Se experimentamos colocar em suspenso o modelo canibal enquanto plano de fundo comparativo nos restaria alguma opção teórico-metodológica? Estaríamos enredados por teorias do tipo ator rede ou do tipo pós-moderno em detrimento dos exercícios de comparação? Se não tomarmos o modelo Tupinambá como estado zero dos regimes cosmopolíticos ameríndios haverá ainda caminhos para o exercício da típica ambição comparativa que constitui a etnologia?

Talvez valha a pena arriscar, talvez seja produtivo recuarmos alguns poucos passos e buscar ainda avançar a partir das comparações e não da generalização. Retomar a agenda que estabelece a importância de compararmos as sociologias indígenas e suas formas de organização socioterritorial, recuperar e testar a produtividade das escalas sociológicas e do conceito de macrounidade étnica de Nimuendaju. Talvez a **terra** como um plano de fundo comum¹⁸⁶ em sua polissemia permita colocar em suspenso o **sentido** que acompanha essa generalização.

¹⁸⁵ Não se está subvalorizando as relações com os ancestrais, com aqueles que vieram antes? Algo a ser debatido em detalhe, sendo que algumas das relações entre as figuras cristãs e as divindades Guarani parecem não corresponder.

¹⁸⁶ Por caminhos distintos, de algum modo parece que a terra se impõe, é essa a proposta de projetos recentes na etnologia brasileira:

Cito um projeto coordenado por Marcela Coelho de Souza (2017), cujo o objetivo, conforme os autores, é: “ (...) contribuir para a construção de uma interpretação antropológica que permita intervir

Para tanto, retomo novamente Viveiros de Castro (1995) e a agenda de pesquisa estruturada na comparação das morfologias indígenas, com o adendo maussiano de que a forma social só existe em relação a um substrato terrestre. Não é por outra motivação que opto pelas analogias botânicas: o rizoma, as tuberosas e os sistemas axiais remetem à forma social, à terra e à produção dos territórios. Morfológicas, portanto, como distintas **formas** de enraizamento.

Antes de adentrar nos aspectos propriamente socioterritoriais, vale ainda realizar algumas considerações e comparações entre os sistemas onomásticos Kaingang e Mbya que contribuem para uma compreensão dos argumentos seguintes.

no debate público recente em torno da noção de “terra tradicionalmente ocupada”, tal como consta no *caput* e no §1 do Artigo 231 da Constituição Federal. Que a interpretação seja antropológica significa, de nosso ponto de vista, que o método fundamental de pesquisa seja **etnográfico**: pretendemos investigar e descrever em que consiste a “ocupação da terra”— a vida na terra — para diferentes coletivos indígenas (entre os quais desenvolveremos os subprojetos arrolados adiante). Ou, para dizer de outro modo, pretendemos investigar e descrever **em que consistem as ‘terras’ que esses modos de ocupar e viver constituem**”.

Posso citar também a Introdução de João Pacheco de Oliveira ao Dossiê “Fighting for lands and reframing cultures” (2018) em que ressalta a importância da análise dos territórios para a etnologia: “Indigenous lands and territories have attracted little attention in studies on the peoples and cultures of the South American lowlands. They are usually presented as credible information, similar to the climate or political regime. A component of the landscape where social life occurs, mentioned by careful ethnographers, but never addressed as a social and political phenomenon to be adopted as the central focus of research”.

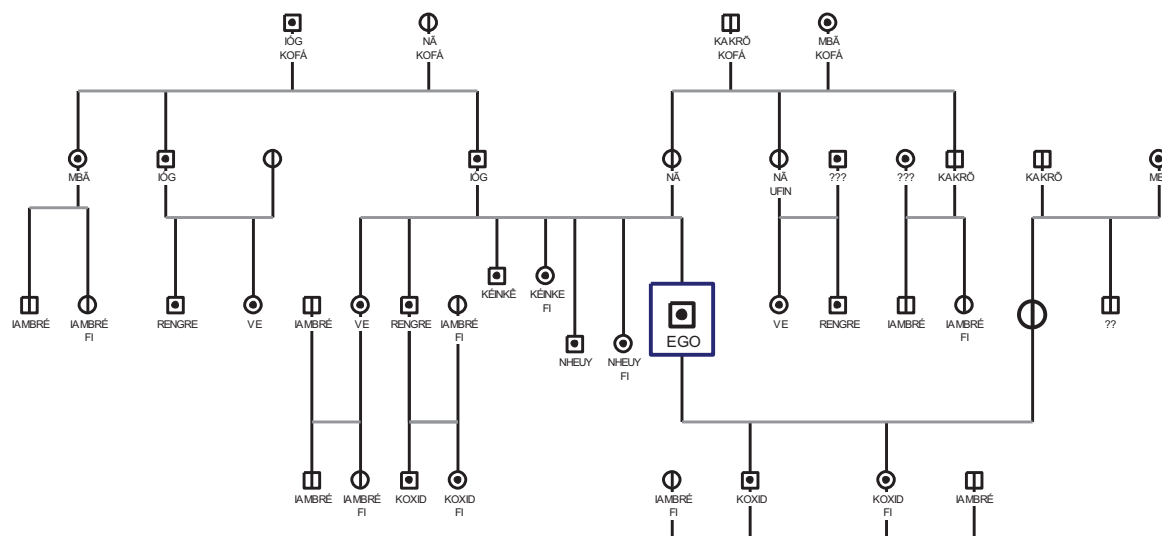
5.2 CONTRASTES: SISTEMAS ONOMÁSTICOS

Mais com intuito de apontar possibilidades de pesquisa do que propriamente na condição de contribuir com conhecimento etnográfico sobre os sistemas onomásticos, este tópico tem por objetivo analisar alguns aspectos que, ao meu ver, permitem traçar contrastes importantes entre a noção de pessoa Kaingang e a noção de pessoa Mbya. Há, nestas formas de nominação, teorias distintas sobre a origem dos nomes e das almas, da relação entre cosmos e o plano terrestre. Estas teorias conformam distintos locais para a mediação sociológica e por isto as evoco aqui. Ainda há uma relação morfologia-onomástica a ser explorada, e sobre a qual não farei senão alguns comentários.

Em termos de modelo, a onomástica Kaingang se estrutura primordialmente a partir de dois “estoques” paralelos, vinculados às metades exogâmicas. No trabalho de Veiga (2006, p. 146), referência fundamental para este tema, a autora sugere a existência de distinções internas conforme a classe dos nomes (*péin*, *votor*, *wonhétky*) e apresenta uma relação com trezentos e sessenta e cinco (365) nomes (entre masculinos e femininos), identificando sua origem. Nota-se a partir dos dados de Veiga que há nomes *péin kairu* e *péin kamé*, que *votor* é uma categoria *kairu* e *wonhétky* uma categoria *kamé*.

Haveria, de imediato, dois princípios que estruturam a transmissão dos nomes: 1º sistema dualista das marcas e 2º gradação de prestígio internas à cada marca. Assim, ao menos para os mais antigos, seria possível identificar a metade da pessoa através de seu nome e com isto, localizar mesmo um desconhecido enquanto *iambré* (lit. cunhado/outra marca/afim) ou *kahnkó* (mesma marca) e identificar sua posição dentro das classes.

Figura 95 - Terminologia de parentesco Kaingang



FONTE: Elaborado a partir de Veiga (2006) e Fernandes (2003).

Vimos, ao longo do capítulo 2, como as casas, os grupos domésticos, e sua articulação (*iambrenato*) constituem escalas sociológicas fundamentais na constituição da dinâmica socioterritorial Kaingang. Vimos como princípios dualistas são atualizados na constituição dos grupos políticos e em suas assimetrias. Porém, a faceta diametral deste dualismo, que é estabelecida pelo sistema terminológico, talvez aquela que primordialmente chamou atenção dos etnólogos, não havia emergido enquanto questão até nos aproximarmos do sistema onomástico.

O nome (*jiji*) Kaingang, conforme sr. Américo (TI Barão de Antonina), informa sobre aspectos físicos e traços da personalidade do nominado, o nome é (a) parte do espírito. Por isso, segundo ele, seu irmão é chamado de “Tapixi”¹⁸⁷, é baixo e sempre foi rápido nos movimentos e nas ideias, “rápido com um coelho”. Salvador Práhn Pereira (TI Mococa), por sua vez, atribuí a ao seu nome (que significa carvão) seu gosto particular por pedras de todo tipo. O nome estabelece simpatia entre os nominados.

¹⁸⁷ Nome que João Maria Rodrigues recebeu como apelido. Tapixi não é um nome “tradicional” Kaingang, na língua Guarani significa coelho. Noto que os irmãos Tapixi e Américo são filhos de um casamento entre um *fóg* e uma Kaingang. No modelo nativo, stricto sensu, receberiam o nome da metade do pai. Não obstante, o princípio de identificação entre nome/nominado perpassa a lógica do “apelido” que João recebeu ainda na infância.

Em 2010 realizávamos oficinas nas TI's do Norte do Paraná, eu e um xará¹⁸⁸ também antropólogo, ao final de uma das reuniões um senhor Kaingang na TI São Jerônimo veio até mim para questionar: “quanto tempo você levou para encontrar uma pessoa com mesmo nome para trabalhar?”. Para ele **obviamente** aquilo não era uma coincidência.

Ivan Bribis (então morador da Terra Indígena Apucarantina) batizou seu filho caçula de *Mig Fêr* (lit. tigre alado/harpia) em referência a uma narrativa dos antigos sobre uma grande águia. Enquanto carregava o garotinho dizia orgulhoso que ele crescería com a força e a visão da águia e que seria bom nos embates tal como teria sido o bisavô homônimo. Conforme outros contextos ameríndios, quando esta simpatia é rompida ou sequer estabelecida, faz-se necessário alterar o nome, sob risco de doenças e morte. Mig fêr, conforme Bribis, é nome bom, nome de liderança.

Cito, novamente, a passagem de Nimuendaju (à qual já me referi no capítulo 1): “Por esta razão, me disse o chefe Vegmo’, ele havia concedido a seu filho naturalmente fraco um nome *pênnye* ao invés de um nome *paĩ*” (NIMUENDAJU, 1946, p. 98 – minha tradução). É notável que a origem dos nomes e, portanto, das forças simpáticas, seja “o mato” como dizem os Kaingang. Será também o etnólogo alemão que registra a seguinte passagem sobre a “origem do nome das pessoas”:

Quando, depois, os dois irmãos com sua gente começaram sua migração pela terra, aproveitaram os acontecimentos durante a viagem para impor nomes aos seus companheiros: encontrando um passarinho vermelho de nome *erégn*, Kaneyru achou bom este nome e o deu a seu filho. Quando mataram um gavião real (*hũ mbang*), Kaneyru deu a um dos seus companheiros o nome de *hũ mbang níká* – penacho de gavião real. Passando, com o sol quente, por um campo, uma menina Kamé quebrou um galho de uma árvore chamada *sokë* para usá-lo a jeito de guarda sol. Quando chegaram ao acampamento, Kamé chamou a menina de *Sokë kign*. No dia seguinte mataram uma onça (*mĩ*), e Kamé deu a um de seus companheiros o nome de *Mĩ yantki* (boca de onça), enquanto Kaneyru batizou um outro por *Mĩ nindó* (braço de onça). Depois outra vez Kamé chamou uma mulher de *Mĩ kané* (olho de onça) etc. O rezador, que sabe de todos estes episódios pela tradição que ele e seus colegas guardam, é, por isso, competente para impor o nome à criança, e, já pelo nome, se conhece a qual metade o indivíduo pertence. (1986, p. 87)

¹⁸⁸ Note-se que o sujeito é duplamente meu xará, pois também Paulo Roberto.

Os irmãos primevos são os nominadores. Destaco nesta passagem o caráter fortuito de como se originam os nomes, são episódios que parecem aleatórios e casuais. Os personagens encontram os nomes em suas caminhadas, emprestando-lhes de animais, de plantas e ações.

Conforme Zerries: “Sol e Lua ensinaram aos seus filhos a ordem de casamento e nomes pessoais, pertencentes respectivamente a Kanyerukre e Kamé. Estes nomes provêm em sua maioria da flora e da fauna” (1976, p. 91). Chamo a atenção para esse artigo de Zerries que, além de situar o estudo de Josef Haekel como pioneiro na abordagem das organizações duais, pretende fornecer uma base comparativa que relaciona a instituição dualista entre os Jê, mas não apenas restrita e eles, aos astros celestes. No plano do modelo, portanto, os estoques paralelos de nomes, vinculados às marcas poderia ser expresso graficamente como abaixo:

Figura 96 - Esboço do sistema onomástico Kaingang enquanto modelo.



FONTE: minha autoria

Conforme esboço na Figura 96, a origem das metades remete ao plano celeste, *kamé* ou *re tej* (cf. Kaingang PR) é a marca associada ao Sol, enquanto *kairu* ou *re roro* ao Lua, porém os nomes, subordinados às marcas, têm origem todos no plano terrestre. Em contraposição aos nomes “brasileiros”, os nomes Kaingang, dizem os Kaingang, são “nomes do mato”.

Entre os Kaingang PR há nomes traduzidos como “toco”, “mexe terra”, “arara”, “banana do mato”, etc. Não tenho condições de aprofundar a questão, pois o tema merece pesquisas adicionais, mas vale o apontamento: Há nomes que possuem *Ga* (terra) como prefixo, tais como *Ga Vóg* (mexe terra), outros são derivados de *Goj* (água), os primeiros tendem a corresponder à categoria *péin*, que ritualmente ocupa os cuidados com os mortos.

Seu Américo da TI Barão de Antonina me contou sobre um antigo *kujã* Kaingang que tinha o dom antecipatório e de trazer almas para esta terra. O velho sonhava com o espírito e o oferecia a alguma mulher que tivesse interesse em engravidar. Em uma das vezes, sonhou com um macaquinho e uma jovem aceitou receber esse espírito e, meses depois, engravidou. A criança que nasceu, e Américo afirmou tê-la conhecido, se destacava por sua alta capacidade de aprendizado e por ser muito comunicativa, segundo ele, características do espírito do macaquinho. Em outra ocasião, o *kujã* teria sonhado com um pássaro e a criança que nasceu decorrente deste processo tinha traços físicos que, conforme Américo, se assemelhavam muito à ave específica.

A partir de meus dados etnográficos não sou capaz de estabelecer longas listas que estabeleçam uma relação entre os nomes e as marcas conforme proposto por Veiga (2006). Mas se considerarmos este modelo defendido pela autora, que prevê a vigência de estoques onomásticos paralelos subordinados às metades e a simpatia primordial entre as marcas e os astros celestes, nota-se no Kaingang que a relação entre o cosmos e o indivíduo sofre uma refração via *socius*. Tão mais efetiva é essa mediação quanto os nomes remeterem a categorias de pessoas dentro de cada marca.

Haveria, portanto, uma mediação estruturante. O cosmos gera as duas marcas, das marcas derivam os nomes e as pessoas. Por fim, destaco que, no plano do modelo, há um estreito vínculo entre o dualismo e a estratificação social. Propusemos, ao longo do capítulo 2, uma análise do mulidualismo assimétrico

enquanto princípio estruturante a partir da organização política. Reencontramos este princípio na onomástica que prevê uma gradação entre as categorias de nomes.

Coloco em suspenso estas considerações sobre a onomástica Kaingang para, antes de apontar potenciais consequências desse sistema de nomeação na organização sociopolítica, realizar o mesmo exercício analítico sobre a onomástica Mbya.

Para o Guaraní, enquanto macrounidade étnica, assim como indicamos para o Kaingang, o nome está intrinsecamente relacionado ao nominado. Cadogan em seu “Mil Apellidos Guaraníes” (1960) registra a seguinte passagem:

Emilio Carrilo, dirigente de un pequeño grupo chiripa (guaraní) radicado en Marcelina, (Itakyry), me informó que cuando lo bautizaron por primera vez, le aplicaron el nombre de Tupã Yvyrá (árbol de Tupã, dios de la lluvia y del trueno). A raíz de una enfermedad grave, tuvo de cambiar de nombre, dándole el *oporaíva* (cantor, dirigente espiritual de la tribu) el de Tupã Yvi Yú (tierra sagrada de Tupã). Nuevamente enfermo, y para salvarle la vida, le aplicaron el nombre de Kunumi Suréi Miri (mozo – suréi – ave – pequeño) y este nombre lo entonarían en la tierra hasta el fin de sus días (...) En la misma creencia de que el nombre es parte integrante del ser se basa la costumbre, citada por Montoya y subsistente hasta hoy entre los Mbyá, de cambiar el Guaraní de nombre cuando cometía un homicidio. (p. 9)

A mudança do nome altera o estado da pessoa, seja em função de seu estado de doença ou pelo ato homicida, a proximidade da morte exerce efeitos na condição da pessoa. Um *xeramoí* da Ilha da Cotinga oscila o uso de nomes em português também. Ao longo dos anos já o vi se apresentar com os diferentes nomes, foram várias essas ocasiões, sendo que, curiosamente, um deles é também o nome de primeiro marido de sua falecida esposa. Jamais tratamos diretamente do assunto, chamo-o, às vezes na mesma ocasião, por um ou outro nome, quando é assim ele ri mas não comenta.

Recentemente Elza Jaxuka foi curada por um *xeramoí* de um *tekoa* do interior de São Paulo e, neste processo, rebatizada por ele. Desde então seu nome é Elza Ara Poty. A ideia de cura remete não necessariamente a uma doença, mas antes à mudança da condição de Elza. Um processo de transformação pelo qual ela passou.

O nome *verdadeiro* para o Mbya, aquele que ele recebe no *nhemongarai*, fala de sua personalidade e disposições. Dionísio do *tekoa* Pindoty (Terra Indígena

Ilha da Cotinga) me perguntou qual era o nome Guarani de um amigo juruá que ele sabia que havia sido batizado em um *nhemongaraí*. Disse-o a ele, que então riu: “é então por isso que ele é meio desligado”.

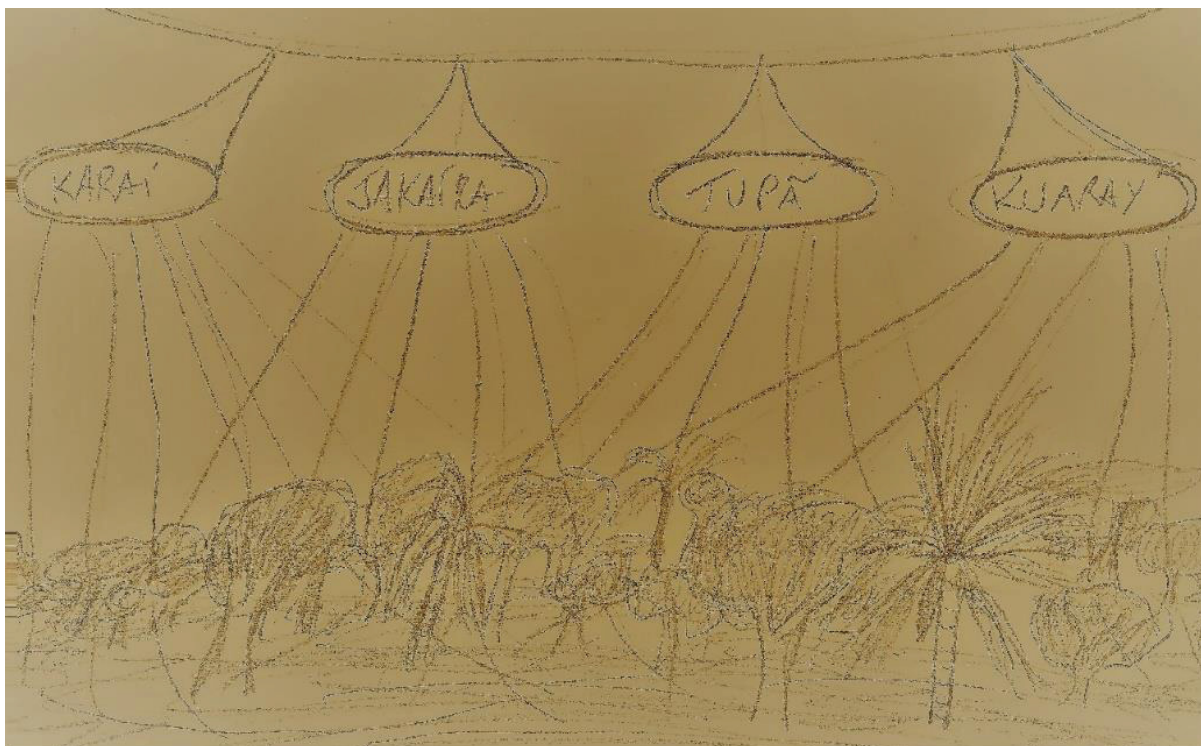
Irineu Karaí (*tekoa Karaguatá Poty*) é o único Mbya que conheço no Litoral do Paraná que confecciona os *petyngua* em cerâmica. Perguntei a ele se o fato de poucas pessoas produzirem os *petyngua* se devia à dificuldades técnicas, Irineu me explicou que trabalhar com cerâmica é algo que apenas os Karaí (aqueles que têm essa origem no *amba* das chamas) podem fazer, pois quando queimam a peça não quebra. Os Tupã e os Verá não podem trabalhar com o barro, pois o resultado não é bom, a peça permanece quebradiça. Isto se aplicaria também à própria edificação das *opy*, cuja parede é de “pau-a-pique” e, portanto, deve ter sua construção liderada por um Karaí.

Os nomes-espírito têm origem nos *amba* dos *nhanderukuery*. Reproduzo uma passagem de Timóteo Verá Tupã Popygua, que relaciona cada um destes *ambas*:

Depois de subir ao firmamento, Nhamandu Tenondegua chamou seus quatro filhos e disse: Todos vocês têm o que eu tenho: poderes gerados da sabedoria divina e do amor infinito que atribui a vocês, no meio da noite originária. A partir de agora, vocês criarão os guardiões para proteger as fontes divinas: as fontes da chama, da neblina, do trovão e do Sol. Nenhum mal deverá se aproximar para afetar as origens destas fontes divinas (2016, p. 25)

São quatro *amba* principais dos quais se originam os nomes femininos e masculinos: Karaí (chama), Tupã (trovão), Jakaira (neblina) e Kuaray (sol). Em cada *amba* residem os *nhe'e*. No intuito de expressar graficamente o que seria este sistema onomástico, fiz um esboço conforme reproduzo na Figura 97.

Figura 97 - Esboço do sistema onomástico Mbya



FONTE: minha autoria

Entre o nominado e a origem do nome há, portanto, uma relação direta. Talvez porque a origem primeira dos *amba* remeta ainda a um terceiro plano, localizado acima do plano celeste e onde habita Nhamandu Tenondegua. Temos aqui uma relação gerontocrática onde Tenondegua gera quatro filhos que irão, por sua vez, gerar os Mbya no plano terrestre. Nhamandu Tenondegua é um avô com relação aos viventes Mbya. O plano celeste se manifesta no plano terrestre diretamente, sem a refração de um sistema dualista, como observamos entre os Kaingang.

Contrastando o sistema onomástico Kaingang e Guaraní notamos a centralidade da nomenclatura para ambas morfológicas¹⁸⁹. Por essa razão trago o tema aqui, para destacar sua pertinência e importância para pesquisas futuras. O contraste é possível e produtivo, pois ocorre sobre um mesmo plano. Para ambas matrizes civilizacionais, ainda que por trajetos distintos, o sistema de nomenclatura informa sobre o estatuto da pessoa e sobre a organização do *socius*.

¹⁸⁹ É tema de grande relevância para a etnologia, embora adentre a esfera do secreto e, por isso, mereça ser tratado com descrição e respeito.

Há três planos em ambos sistemas, porém um importante deslocamento. Se para os Kaingang o plano “intermediário” - as marcas por meio das quais se originam os nomes - está localizado no plano terrestre, o plano “intermediário” Mbya está localizado no plano celeste. Se Sol é um de dois irmãos que emergem da terra para gerar os Kaingang (não se localiza um ponto de origem anterior a eles, o sistema é dual desde o início), entre os Mbya, Sol é um entre quatro irmãos (que por sua vez tem suas respectivas esposas) cujo pai se localiza no plano “sobre-celeste”.

Replicação dois a dois – multidualismo Kaingang x padrão um / quatro / oito no modelo rizomático Mbya. Neste contraste, a onomástica Kaingang adquire contornos sociocentrados, pois, se os nomes informam sobre simpatias entre seres e a pessoa nominada, ao menos em tese, essas relações estariam subordinadas às marcas transmitidas pelo grupo. Em contraste, os nomes Mbya, portanto, adquirem contornos cosmocentrados, cada indivíduo possui uma relação direta com o *amba* celeste, sem a mediação ou refração via grupos sociais. Um mesmo casal pode ter filhos oriundos de cada um dos *amba*. Há um estoque de nomes, mas sua transmissão ocorre não pela via sociológica, mas sim pelo caminho cosmológico, o nome se revela ao *tamoi* no *nhemongarai*.

Justifiquei a análise que introduzo neste tópico afirmando a potencial relação entre morfologia e onomástica. Após esses comentários, vale evidenciar as motivações desta afirmação.

Há uma relação direta entre onomástica-etnia Mbya. Os nomes entre os Mbya são originados nos quatro *amba*. Esta afirmação de Verá Tupã Popyguá (2016) é similar à lista de nomes Mbya registrada por Cadogan (1960, p. 22) em comunidades no Paraguai há mais de oitenta anos. A lista de Cadogan não difere substancialmente do que é possível observar nos *tekoa* que visito e dos dados fornecidos por Enriz (2010, p. 125) a partir de sua etnografia em três regiões na Argentina. Enriz, por sua vez, nota esta similaridade com o trabalho de Gorosito (1983). Entre os Mbya, portanto, o sistema onomástico coincide com o território étnico. Esta notável unidade onomástica é uma unidade de fundo, comum aos Mbya, e que informa como irão variar os nomes individuais. Digo que há uma relação com a própria etnicidade Mbya, pois, ainda conforme se pode inferir das listas de Cadogan, os Kaiowá e Ñandeva (Chiripá) cada qual, possuem seus estoques

próprios. Um nome Guarani, portanto, localiza também a etnia de origem da pessoa Guarani.

Não tenho condições de estabelecer um paralelo entre esta relação onomástica-etnia de forma tão direta para os Kaingang. Seria necessária uma listagem de nomes entre os Kaingang PR (que não fui capaz de sistematizar a contento) para então se comparar aos dados apresentados por Juracilda Veiga (cf. supracitado)¹⁹⁰. Reproduzo uma lista com quarenta e oito (48) nomes kaingang, todos moradores da Terra Indígena Boa Vista em 2018.

Masculinos	Femininos
Garej	Arig Si
Gig Vaj	Fajegtanh
Kakag	Fygtanh
Kamukag	Gate
Kamuprag	Gavigra
Kanhká Tanh	Gavynra
Kavogmag	Jagmuka
Kokoj	Jate
Kotanh	Jygsanh
Konhug	Kafej
Manmar	Kaminprág
Myha	Kaninkanh
Nenkanh	Karika
Netanh	Koninprág
Niso	Murigte
Ojor Si	Musanhkag
Pentor	My sa
Piramy	Nesanh
Rekag	Niga
Renhkag	Ninkoj
Rynh	Nisanh
Sogfy	Nivagre

¹⁹⁰ Esta é uma pesquisa que poderia ser de grande valor para estudantes indígenas que, ademais, provavelmente teriam mais facilidade de tratar o assunto com os velhos.

Sominh	Vajasanh
Tanh Jun	Vanenprag

É significativo que dentre os quarenta e oito nomes (48) que registrei, apenas quatro (4) são encontrados também na lista de Veiga (2006, p. 49-51), sendo eles: Kafei (M em Juracilda e F no meu registro), Kakag, Kamukag (F Juracilda e M no meu registro) e Karika. Isto pode decorrer de estoques distintos por região (o que endossaria a hipótese da etnia Kaingang PR) ou mesmo da inexistência de uma quantidade pré-estabelecida de nomes (que invalidaria a hipótese do estoque onomástico proposta por Veiga). Fato é que, independentemente da onomástica, o sistema dual das marcas opera (ou operou até recentemente) como fundo comum em toda extensão geográfica Kaingang.

A forma étnica passa, assim, pela via onomástica. Retornando aos temas centrais da tese, vemos que o sociocentrismo onomástico Kaingang, se não produz ou deriva de sua morfologia, ao menos opera por princípios similares. Vemos também que o cosmocentrismo onomástico Mbya, ao assegurar um plano de fundo compartilhado, possibilita à sua morfologia prescindir de centros políticos ou sociológicos, a forma replica e vigora por caminhos intensivos. Tratamos da pessoa, nos detenhamos agora aos diferentes sentidos da *terra*.

5.3 MORFOLÓGICAS: FORMAS E SENTIDOS DA TERRA

Abordamos a morfologia Kaingang e Mbya por vários caminhos ao longo desta tese: buscando identificar e estabelecer as diversas escalas sociológicas, as formas de organização política e relações multicomunitárias e pela onomástica, enfim, eis o momento de sustentar os modelos que derivaram destas sistematizações.

Como já mencionado na Introdução, todo modelo simplifica as relações estruturais/processuais do fenômeno analisado e quaisquer modelos apenas se mostrarão úteis se contribuírem para a formulação e a experimentação de hipóteses. Neste sentido, e assumindo essas premissas, entendo que os modelos propostos serviram a seu propósito, na medida que permitiram a formulação de uma série de hipóteses sobre a produção territorial Kaingang (Paraná/Jê) e Mbya (Tupi-Guarani). A *cartografia* decorrente deste exercício, espero, possa contribuir com outras pesquisas de cunho etnológico.

De forma muito sintética diria que a morfológica Mbya gera um território **como** um rizoma que se estende por um substrato florestal e que a forma sociocultural Kaingang cria seus territórios **como se fossem** raízes tuberosas. São distintos modos de enraizamento, diferentes formas de se relacionar com a terra.

Durante a realização de estudos de licenciamento ambiental em diversas áreas indígenas desenvolvi uma metodologia de oficinas que tem por objetivo fomentar reflexões e debates sobre os empreendimentos em específico, mas também sobre o vocabulário que acompanha esses processos. Nesses exercícios, geralmente solicito aos interlocutores bilíngues que façam a mediação. A proposta é basicamente debater termos vinculados ao universo do licenciamento, traduzi-los para a língua materna da comunidade (o que gera um novo debate) e então retraduzi-los para o português. Dentre os vocábulos que propomos, em geral a ideia de “progresso” ou “desenvolvimento” (que está diretamente atrelada ao discurso dos empreendedores, mesmo que de forma implícita) está entre os que mais fomenta o debate.

Destaco duas reflexões sobre este conceito dos “brancos”, uma feita por Adriano Morinico, do *tekoa* Yvyã Yvate, e a outra por D. Gilda Kuitá, Kaingang da TI Apucarantina:

Desenvolvimento para os *juruákuere* é dinheiro, emprego, cidade, aumentar população, trazer mais retorno. Ele não pensa da natureza... o que que é importante da natureza... que seria água, a mata onde o pássaro ou bichinho pode se abrigar também, a terra onde vive (...) E a água vai durar quanto? Então desenvolvimento, esse progresso que traz, é prejudicial para o futuro. A gente não é contra também...claro que *o branco vem pra nascer pra aquilo!* (...) Os *juruákuere*, como tem ganância, exploram a terra até esgotar com suas raízes, assim, ele mata aquele lugar. O jurua quer mudar o mundo o tempo todo, transformar tudo. A gente utiliza aquela terra, mas deixa a raiz para rebrotar, queremos manter o *tekoa reko* (Adriano Morinico, *tekoa Yvyã Yvate*, São Francisco do Sul-SC, 2014).

Morinico fez esta reflexão sobre o conceito de “desenvolvimento” em um contexto de oficinas referentes a um processo de licenciamento ambiental de um terminal portuário. Note-se que ele traça uma distinção entre os caminhos estabelecidos pelos “brancos” e os Mbya, a partir de sua relação com a terra. O primeiro “quer mudar o mundo o tempo todo”, o Mbya se esforça “para manter”, assegurar o *tekoa reko*¹⁹¹. Nisso são distintos seus caminhos. O *reko* Mbya, a busca pelo *aguyje* orientam para uma vida e um corpo leve. Este ethos, esta pedagogia¹⁹², produz uma relação também “leve” com a terra. O conceito de rizoma, além das características já elencadas ao longo desta tese, busca evocar esta imagem.

A partir de uma proposta metodológica análoga — de refletir sobre a ideia de progresso e desenvolvimento —, porém em outro contexto, a líder Kaingang, Gilda Kuitá, estabeleceu as seguintes relações:

Eu sei o que é progresso, mas tem coisa em Kaingang que a gente nem consegue traduzir, como por exemplo, o que é o progresso. O *fóg* pensa que tem que construir, que tem que ter empresa. Isso é o progresso e o desenvolvimento de vocês. Nós não tínhamos pensado nisso, no que teria que construir. Na cultura a gente não pensava nisso. Você parar e pensar em futuro, do jeito que está, é a morte. (...) É difícil pensar isso. Os *fóg* saem de perto da família, vão morar em outro estado. Vão em qualquer lugar, pisam em qualquer um, enfrenta qualquer coisa, mas nós índios não. Nós queremos ficar com o parente. Se eu ganhar na mega-sena, para onde eu vou? Como vou usar esse dinheiro? Vou fazer festa! Vou distribuir para os

¹⁹¹ Equivalente Mbya para viver bem, ter boa vida.

¹⁹² Evoco ethos e pedagogia enquanto sinônimo intencionalmente, na medida em que o segundo termo complementa o sentido do primeiro adicionando intencionalidade. Ethos como “sistema de disposições emocionais” (cf. BATESON, 1958 [2008]) decorrentes de uma orientação e educação, não simplesmente do “costume”.

parentes! O meu desenvolvimento estar aqui e ter uma casa razoável, ter comida, servir alimento, fazer festas com os parentes. Comer bem com a família e viver bem com a comunidade. Quanto mais vocês ganham, mais vocês esquecem dos parentes. Nem dos velhos vocês querem saber mais (Gilda Kuitá, TI Apucaraninha, Tamarana-PR, 2010).

O que chama atenção nesta fala, que para mim foi muito instrutiva, é a forma como Dona Gilda elabora as distinções a partir da ideia do que é viver bem. Sua reflexão ajuda a compreender porque, conforme analisei no capítulo 2, fazer festa está entre as principais atribuições do grupo de lideranças. Este fazer festa produz convívio, comensalidade e vínculos com o lugar. É justamente esta ausência de vínculos, este “sair de perto da família” que informa, para Gilda, o sentido do desenvolvimento *fóg*. O branco como um desenraizado, o “progresso” como desenraizamento.

Por caminhos distintos o tema da terra emerge como um contraponto à forma de territorialização do “progresso”. Morinico evoca uma ideia de terra como mundo e o “progresso” como um potencial de desequilíbrio, esta ânsia em transformar o que é. Gilda oferece uma concepção de lugar, terra como parentesco. Compreendo que são duas distintas formas de enraizamento, distintos valores e distintas maneiras de organização em relação ao espaço.

Trabalhei ao longo de 2017, com a ajuda da desenhista Izabela Maria dos Santos Moreira, na tentativa de expressar graficamente os conceitos de rizoma enquanto morfológica Mbya e de tuberosas enquanto morfológica Kaingang. Enquanto buscava a imagem, o próprio conceito que buscava expressar tomava forma. Reproduzo estes desenhos nas Figura 98 e Figura 99.

Figura 98 –Morfologia Mbya: Rizoma



FONTE: Elaborado por Paulo Roberto Homem de Góes e Izabela Maria dos Santos Moreira, 2017.

O desenho “Morfologia Mbya: Rizoma” foi elaborado de forma a sugerir cada ponto de enraizamento enquanto um *tekoa* passível de gerar suas próprias ramificações. As distâncias sociológicas entre os pontos de enraizamento são produzidas de forma a assegurar autonomia política e territorial de cada *tekoa* em relação aos demais. Mesmo quando mais de um *tekoa* coexiste em uma mesma Terra Indígena, esta autonomia persiste. Entre os Mbya não há figuras como a de caciques gerais. Cada *tekoa* possui “seu costume, sua lei” (cf. Roque Acosta supracitado cap. 4) em conformidade com os padrões estabelecidos pelas chefias gerontocráticas, porém há um pano de fundo comum aos diferentes *teko* que, inclusive, viabiliza esta diferenciação. Os caules horizontais evocam os caminhos que constituem esse vasto sistema multicomunitário. São as ligações estabelecidas pela exogamia territorial, pelas trocas intercomunitárias e pelo *éthos* caminhante¹⁹³ que produz sua intensa e característica mobilidade. Nem sempre estas caminhadas são originadas por uma busca predeterminada (seja a “terra sem mal”, seja “uma vida melhor”). Me recordo do sr. Joãozinho de Ywy Porã quando dizia que:

A gente tem uma coisa de ir querendo conhecer, de voar. Nós gostamos dessa liberdade. Mas, hoje, hoje nós não temos essa liberdade. Mas, a gente já nasceu com o espírito de andar. Nós queremos andar, conhecer. (João Guarani, *tekoa* Ywy Porã, Abatiá – PR, 2011)

Porém, se para o Guarani caminhar é um valor em si, é de bom grado que os momentos de parada ocorram entre os parentes e eis que o rizoma precisa desses pontos de enraizamento. Voltando à Figura 98, os ramos novos que emergem dos pontos de enraizamento evocam, assim, os processos de re-territorialização, a produção de novos *tekoa*. Por vezes, estes ramos se originam de processos conflitivos entre parentelas co-residentes, para as quais a resolução é estabelecer um novo espaço de autonomia política e territorial. A resolução de disputas segue um padrão de “seguir em frente” que, ademais, já aparece como um tema mitológico bastante recorrente¹⁹⁴. Mas também surgem ramos da necessidade de alguns casais

¹⁹³ Com relação a este aspecto do “gosto por caminhar” ver a etnografia de Mendes (2010) que propõe as caminhadas como um fim em si mesmo, não como busca.

¹⁹⁴ Me refiro ao tema mítico no qual o demiurgo (Nhanderu Tenonde) deixa a esposa grávida ao abandonar o patamar terrestre. Com isto estará também criando os *amba* no plano celeste para onde podem se encaminhar os *nhee*.

por estabelecer um espaço onde possam estabelecer seu próprio *teko*, sua forma própria de viver o sistema Mbya. A formação de um *tekoa*, ramo do rizoma, enquanto um momento importante na formação da chefia geroncrática plena. Estabelecer um *tekoa* e edificar uma *opy*.

A paleta de cores evoca a centralidade da cosmologia, dos planos celestes, sem a qual não se compreende ou se aproxima dos sentidos de *yvy rupá* (plano terrestre). A opção por ilustrar um único rizoma emerge da percepção de que os Mbya, muito embora sua significativa demografia e extensão geográfica, constituem uma única forma socioterritorial. Os rituais, a onomástica, o dialeto, os padrões maritais e, principalmente, os critérios ênicos que marcam sua distinção com outras formas Guaraní sugerem, portanto, essa ampla unidade rizomática.

Figura 99 –Morfologia Kangang: Tuberosas



FONTE: Elaborado por Paulo Roberto Homem de Góes e Izabela Maria dos Santos Moreira, 2017.

A “Morfologia Kaingang: Tuberosas” foi elaborado de forma a sugerir as diferentes densidades de cada unidade territorial, as assimetrias entre unidades relacionadas e o processo faccional que origina novos territórios. Cada ponto de enraizamento tuberoso pode gerar suas ramificações, mas aqueles que estão interligados mantêm relações assimétricas. Conforme analisamos no capítulo 2, sempre que mais de uma aldeia coexiste em uma mesma terra indígena, haverá uma aldeia central ou “sede”. Cada unidade territorial possui, assim, uma autonomia político-territorial para temas, digamos, intraaldeãos (conflitos familiares, distribuição de áreas agricultáveis, etc.), porém em planos que envolvam articulações com âmbitos externos à terra indígena, são os caciques gerais que realizam essas mediações.

Comparando com as etnografias de outros povos Jê, creio que essa seja uma constante: são de processos de cisão faccional que se originam novas unidades territoriais, o que equivale a dizer que eles não partem por opção, mas apenas em decorrência de expulsões. Vimos no capítulo 1 a recorrência de “aldeias-mãe” entre os A’uwe, Timbira e Kaingang. Estes processos, distendidos no tempo, tendem a produzir diferenciação dialetal e linguística. Conforme a observação arguta de Urban (1992), entre os Jê as diferenças linguísticas correspondem às distâncias geográficas. Poderemos observar na Figura 106 que, de fato, os territórios Jê se estabelecem por blocos predominantemente contíguos geograficamente. Me parece um padrão que permaneceu mesmo após toda a violência e desterritorialização originada pela colonização.

A paleta de cores evoca *ga* (terra) e a densidade material e simbólica. Há um enraizamento profundo destas formas tuberosas, o que remete à relação umbilical do Kaingang com sua terra. Se a transferência de terra indígena está entre as penas mais rigorosas do sistema jurídico Kaingang (cf. Moura, 2008), isso se deve justamente ao vínculo que as pessoas estabelecem com o lugar. Não me parece trivial que os Kaingang narrem ter emergido da terra, que os maiores cerimoniais registrados fossem enterramentos, que edificassem estruturas subterrâneas e que localizem no subsolo o *numbê* (destino dos espíritos dos mortos). “A terra pariu-nos e come-nos” dirá Kõĩkãng à Hebert Baldus (1937, p. 49), a terra como origem e destino.

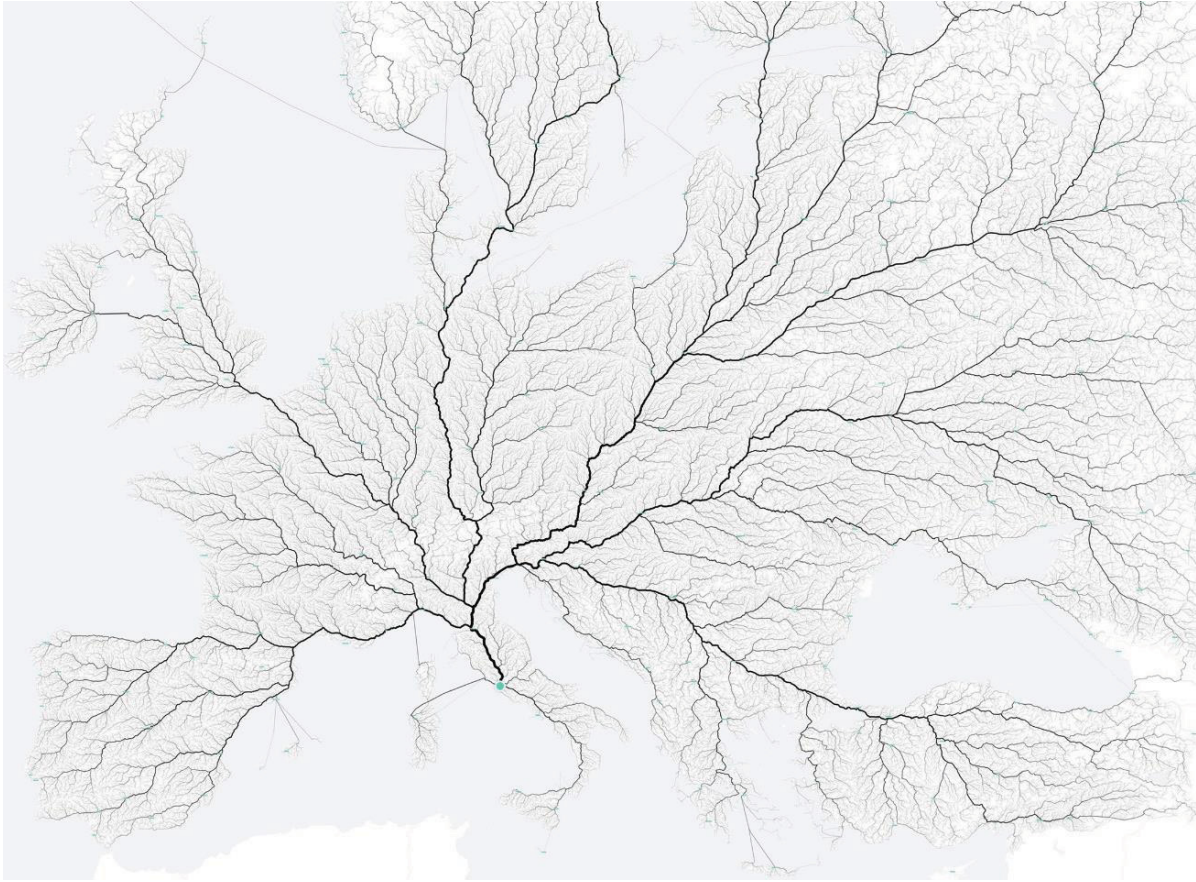
Esta abordagem morfológica para a modelagem de padrões socioterritoriais e multicomunitários permite estabelecer uma seriação de fundo entre os diferentes povos, etnias e, quiçá, nações. Não se faz necessário, assim, propor limites intransponíveis entre as formas, pois são antes diferentes ênfases que as sociedades investem em tais ou quais princípios de organização que, na longa duração, tendem a fixar padrões. Uma abordagem morfológica em que os conceitos de terra/território não correspondem a um suporte natural pré-estabelecido, inerte, mas como fruto da interação com as formas sociais. São paisagens, lugares, espaços. As terras como substratos de morfológicas¹⁹⁵. Esta premissa é facilmente observável quando se compara o território da agropecuária extensiva (enquanto padrão hegemônico da morfológica “brasileira”), o território agroflorestal TG e as florestas de araucária dos Jê meridionais (ROBINSON *et al.*, 2018). Mesmo em termos físico-químicos, a terra se torna outra.

Tentarei demonstrar a premissa recorrendo a outra fonte assentada, absolutamente, em outros princípios, outras questões teóricas e metodológicas. Um projeto recente de mobilidade e transporte, desenvolvido por uma equipe de design urbano (Moovellab), vencedora do German Design Awards Special 2017¹⁹⁶, se propôs a mapear, dentre outras rotas, os principais trajetos europeus contemporâneos. Conforme os autores, foram analisadas mais de quatrocentas e setenta mil (470.000) rotas. O resultado do projeto é um mapa interativo, cuja a imagem inicial reproduzo na Figura 100.

¹⁹⁵ Penso, por exemplo, no duplo sentido de *mangue*. Pois designa o ecossistema (manguezal) e as espécies vegetal que o compõe (*Laguncularia racemosa*, *Rhizophora mangle* e *Avicena schaueriana*). O substrato dos tipos de mangue não existe independentemente das espécies que este substrato sustém.

¹⁹⁶<<http://roadstorome.moovellab.com/about>>

Figura 100 - Roads to Rome



FONTE: <http://roadstorome.moovellab.com/>

O ponto em azul é a localização da cidade de Roma, cada linha corresponde a uma estrada ou rua e aquelas com traçado mais grosso são as mais usadas enquanto ligação entre a antiga capital do Império e os vários pontos diferentes por ele abarcado. A imagem é resultante da operação de um algoritmo. Esta rede de estradas construída pelo Império Romano cobriu grande parte do Sul e do Oeste europeu. De Roma saíam vinte e nove (29) estradas e trezentos e setenta e três (373) vias que integravam as cento e treze (113) províncias¹⁹⁷. Eram aproximadamente oitenta mil (80.000) quilômetros de caminhos pavimentados com pedras. A centralidade socioterritorial da antiga sede do Império Romano¹⁹⁸ fica evidenciada por seu substrato, pelas marcas e marcos de sua territorialização. A

¹⁹⁷ Ver <<https://www.ancient.eu/article/758/roman-roads/>>_Acesso em: 22.06.2018.

¹⁹⁸ Um mapeamento do Império incaico análogo a este realizado para Roma certamente seria mais instrutivo para nossos objetivos. Na sua ausência, fazemos uso do material disponível.

Figura 100 pode ser visualizada como análoga a uma rede hídrica onde os tributários tendem a desaguar nos canais principais, mas, conservando as analogias botânicas, pode ser compreendida como um tipo de enraizamento axial, como o da Figura 101.

Esta morfológica estatal de tipo Império estabelece um ponto central (Roma) para o qual e do qual tendem e partem os fluxos de pessoas, riquezas, de comércio e da guerra. Certamente é um tipo extremo de centralização territorial que emerge neste modelo, mas justamente por isso se torna emblemático e contribui para que possamos compreender as diferenças morfológicas entre as matrizes ameríndias.

Comparado a um modelo centralizador axial do tipo romano, a morfológica TG, com seus centros de gravitação alhures, pareceriam um oposto simétrico. Cada ponto de enraizamento ou “unidade territorial” constitui um centro provisório em que a forma se atualiza. A proliferação de centros produz como efeito um sistema acentrado. Este processo de territorialização, desde que asseguradas as sombras florestais, viabiliza e vitaliza um descolamento entre *socius* e geografia. Impressiona a perenidade desta forma aparentemente tão frágil, aparentemente tão sutil. A ideia de rizoma se adequa enquanto modelo morfológico, pois, não havendo um centro, cada ponto é capaz de lançar suas raízes e assim novamente se expandir e territorializar. Esta plasticidade emerge como uma das características mais marcantes desta matriz civilizacional. Os Mbya, em particular, levam essa forma ao extremo, pois ampliam as redes de parentesco interaldeão através de conexões atualizadas continuamente. É uma extensão (em termos geográficos) máxima da rede etnonímica.

A matriz civilizacional Jê apresenta formas, mantendo nossas metáforas botânicas, tuberosas. Observamos assimetrias, funções designadas, centros territoriais, densidade demográfica e perenidade na ocupação de cada lugar, mas, contrastada às morfológicas estatais, notamos a ausência mediadora de um jurista ou legislador, de instituições que cristalizem a estratificação (um movimento necessário à forma axial), temos faccionalismo em lugar de classes. Os Jê produzem formas originais, próprias, mais densas que um rizoma, mas menos estratificadas que o modelo arborescente¹⁹⁹. Contrastados aos TG, os Jê parecem mais densos territorialmente, mais hierarquizados. Mas é uma hierarquia pluricentral, o ethos que

¹⁹⁹ Se ainda há quem acredite em uma evolução sentido Estado basta notar que os Jê são mais antigos que os “anárquicos” TG.

cultivam inviabiliza a emergência ou a criação de espaço para um terceiro termo à disputa. Se, como vimos, há uma hierarquia entre os líderes, seus conselheiros e policiais, não há a figura institucionalizada de um juiz, de alguém fora (porque pretensamente acima) dos grupos políticos, uma figura do mediador e do legislador²⁰⁰. Uma implicação desta morfológica pode ser observada em seus processos territoriais e de diferenciação linguística. Conforme Martins *et al.* (2015, p. 129) sobre o tronco Macro-Jê:

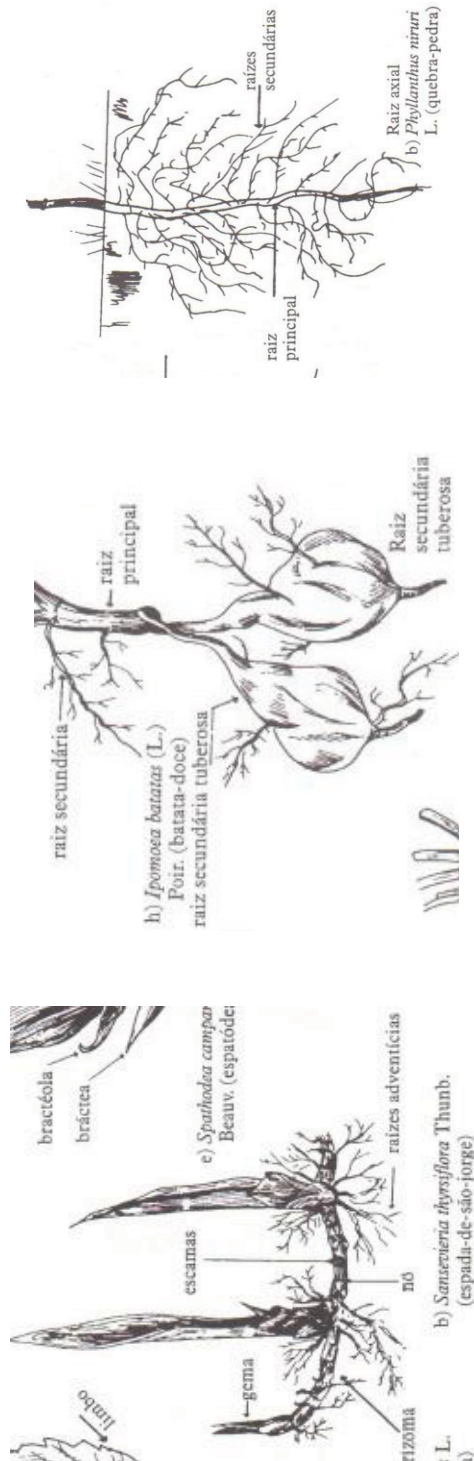
estamos certos de que a profundidade temporal que separa as línguas desse tronco é relativamente maior do que aquela esperada para o tronco Tupí, tornando o trabalho de comparação de línguas e comprovação de qualquer relacionamento genético mais difícil de ser produzido.

Em comparação ao modelo rizomático, as tuberosas Jê produzem processos mais lentos, mais adensados. O processo de diferenciação das línguas está diretamente relacionado aos processos de produção territorial.

Cada tipo de raiz e caule que a morfologia botânica distingue — e estes que evocamos são apenas alguns tipos entre outros possíveis — abarca uma grande variedade de espécies de plantas concretas. Neste sentido, as categorias de rizoma, tuberosas, bulbos ou raízes axiais são estabelecidos a partir de certas características diferenciais. São generalizações a partir de traços que a comparação e contraste permite agrupar como comuns. Há grupos de plantas rizomáticas, há grupos de plantas tuberosas e assim por diante. Mesmo a botânica tem estas categorias, portanto, como modelos.

²⁰⁰ Ver Deleuze e Guattari (1997), a conceituação da forma Estado a partir dos processos de sobrecodificação e, sobretudo, o diálogo que estabelecem com a arqueologia e etnologia para proposição destes axiomas.

Figura 101 - Formas botânicas. rizoma, tuberosas e axiais.



FONTE: Vidal e Vidal 1979 (2006).

5.4 ALTERIDADES E AUTORIDADES: LUGARES DA GUERRA

Em 21 de outubro de 2013 fui convidado por lideranças da TI Apucarânia para acompanhar uma comitiva Kaingang ao Palácio Iguaçu, sede do governo do Estado do Paraná. Estavam presentes cerca de quarenta (40) moradores da Terra Indígena Apucarânia, os quais foram recepcionados pelo então governador Beto Richa, pelo secretário especial de Assuntos Fundiários Hamilton Seriguelli e pela então secretária da Família e Desenvolvimento Social, Fernanda Richa. Após uma breve cerimônia performatizada por jovens Kaingang Seriguelli assumiu o microfone para apresentar os presentes destacando “a ótima relação que esse governo vinha estabelecendo com as populações indígenas do Estado”. O protocolo previa que o governador fizesse então seu discurso, ele, no entanto, abruptamente foi interrompido por Lourival de Oliveira, costumeiramente chamado de “pajé” em sua terra. Mesmo sem acesso ao microfone, Lourival, que lidera as famílias estabelecidas na aldeia da Serrinha, área de reivindicação Kaingang nos limites da TI Apucarânia, se fez ouvir. Iniciou suas palavras afirmando que “apesar de não confiar nos políticos, nós, às vezes, precisamos nos entender”. Diante da inesperada afirmação o governador e seus secretários calaram. Um dos secretários procurou apaziguar retomando a ordem das falas. Lourival então se colocou em pé e com dedo em riste subiu o tom da voz:

Governador, não tenho estudo, mas eu acho mesmo que as vezes a pessoa estuda tanto que não fica boa da cabeça. Você veja, como é que uma juíza manda a polícia federal (se referia à reintegração de posse) ir lá na minha casa, na terra onde nasceram meus bisavós e manda a gente sair? Você veja, quando o delegado da federal chegou e falou para mim que ia dar um prazo para nos tirar da Serrinha eu falei para ele: tudo bem, você pode voltar aqui no prazo, mas junto com os policiais traga os caixões, pois vocês vão matar, mas vão morrer também!

Após sua fala, Lourival voltou a sentar e não mais se manifestou. Seriguelli voltou a destacar a boa relação com a comunidade e a disposição ao diálogo. Citou a quantidade de escolas indígenas inauguradas sob a gestão de Richa. Habilmente migrou do delicado assunto fundiário para o da educação. No dia seguinte, a Agência

Estadual de Notícias publicou²⁰¹ uma “síntese” do encontro destacando “o clima harmonioso entre indígenas e o governo estadual” (como se esta fosse uma fala dos Kaingang), Lourival não foi citado nessa matéria.

Passados cinco anos, Lourival e seus familiares permanecem na aldeia da Serrinha²⁰². Analisamos, ao longo desta tese, alguns princípios da organização e das escalas socioterritoriais Kaingang que, creio, contribuem para compreender um relato como o que fiz acima. A capacidade de mobilização étnica, de articulação com instituições dos mais variados níveis, as estratégias de resistência e disposição para o embate, a visceralidade com que vivem da terra, a memória de suas paisagens culturais, tudo isso que a história Kaingang nos fornece exemplos, se articula contemporaneamente em processos de criação de novas aldeias como, entre outras, Ore Mag, Po Myg, Por Fi Ga, na bacia do rio Guaíba, e Tupã Nhe'e Kretã, no planalto curitibano.

Lourival (Kaingang), mas também Raoni (Mebêngokre), Pedro Peño (Krahó) ou Hiparidi (A'uwe) são exemplos, entre tantos outros, do lugar das autoridades nos sistemas Jê. Enquanto autoridades políticas dialogam com as autoridades do “sistema anti-étnico” da morfologia estatal em termos horizontais. Uma fala como a de Lourival para o governador do Estado é uma fala de líder para líder. Há um investimento na formação para a política e a capacidade de articulação com as instituições *fóg* é fundamental para a boa liderança nos termos contemporâneos. Vimos esta centralidade dos caciques, enquanto grupo, por exemplo, na organização das festividades. Vemos isto, naturalmente, na defesa de seus territórios. A maneira como os Xikrin negociam com a Vale do Rio Doce, conforme descrição de Gordon (2006), soa familiar para quem convive com os Kaingang e observa os modos como negociam com grandes empreendedores (supracitado 2.4). É bem documentada para os A'uwe, Panará, Timbira²⁰³ e Mebêngokre, uma pedagogia guerreira, a

²⁰¹ <<http://www.aen.pr.gov.br/modules/noticias/article.php?storyid=77355&tit=No-encontro-com-Richa-caingangues-ressaltam-a-educacao-e-a-paz-no-campo>> Acesso em: 11.05.2017.

²⁰² Esta aldeia foi criada em 2009 com intuito de recuperar uma área de aproximadamente 800 hectares que, segundo os Kaingang, foram subtraídos da área delimitada pelo governo estadual em 1949. Na Serrinha teriam vivido os antepassados de Lourival.

²⁰³ Não havia guerra entre grupos que se designavam mutuamente pela forma –catêjê. Em compensação viviam em guerra permanente os Mâcamekra, os Pãrecamekra e os Pykopjê; estes e os Aapãnjêkra; os Ramcôcamekra, os Xààcamekra e os Aapãnjêkra; os Krejê, os Cukycamekra e os Xààcamekra (AZANHA, 1984, p. 11).

capacidade bélica como vetor positivo de diferenciação. Reproduzo uma passagem de Ewart (2005) referente aos Panará:

Embora fúria e cólera, como manifestações de estar *suakiin*, sejam bonitas em homens, também os torna temíveis (*sumpa*) para as mulheres. Isso leva a um contraste notável entre o modo como as mulheres falam dos homens e o modo como os homens falam de outros homens, especialmente homens do passado. Ao passo que as mulheres tendem a enfatizar a beleza de um homem que sorri e brinca e não é furioso (*ha sâ piau*), homens se referem às impressionantes demonstrações de força e coragem de homens do passado que eram *ha sâ* de verdade. Embora a fúria da sexualidade masculina possa provocar o temor das mulheres, ser *suakiin*, tanto em sua manifestação masculina como feminina, é uma condição necessária para fazer novos Panará. (...). Se *suakiin* está relacionado a saúde física, beleza e valores morais positivos, manifestados no aumento da disponibilidade intersubjetiva das pessoas umas às outras, então, *suangka* é o exato oposto. (p. 15-16)

Esta análise do *éthos* Panará a partir da categoria *suakiin* é sugestiva do lugar guerra na formação da pessoa jê. Entre os Kaingang, a categoria *tar* é traduzida como força, disposição, iniciativa. É um conceito que se associa ao sólido, ao que é duro (*tar*). *Tar* é uma condição de liderança que se expressa nos modos expressivos de uma fala dura (*vênh vī tar*) e se associa à coragem (*jumẽ*) e à capacidade de mobilização/constituição do grupo.

Após tentativas frustradas de diálogo com Furnas que se arrastavam por meses, um grupo Kaingang dispôs toras de eucalipto na base de uma linha de transmissão que passa dentro de sua terra. O cacique então mandou uma foto para os diretores da empresa ao lado de um barril de diesel com a mensagem: “avisa o ministro que vocês vão ficar sem luz”. Nas semanas seguintes, ao longo da tensa negociação, era comum ouvir o som dos helicópteros do exército na região, um claro recado estatal sobre a eminência real de uso das forças armadas para assegurar a liberação das torres de energia elétrica. Fiquei bastante preocupado, a entrada do exército poderia ser desastrosa para os Kaingang, e embora não tivesse relação nenhuma com este processo, nos dirigimos²⁰⁴ para a TI para tentar de algum modo estabelecer uma mediação. Expus minha preocupação com a possível entrada do exército ao então cacique, pela segurança da comunidade era importante evitar um

²⁰⁴ Na companhia do pesquisador Rodrigo Graça.

conflito. O cacique, em meio a um grupo de cerca de 20 homens, me disse para não me preocupar, eles estavam fazendo “flecha com ponta de ferro”...

Bem melhor do que eu, eles sabiam dos riscos, mas pareciam vivê-los mesmo como um jogo. A demonstrada disposição para o embate não era um artifício retórico para persuadir Furnas, era uma possibilidade real que teria sido efetivada no caso de que as forças armadas tivessem adentrado a TI. Esta disposição e esta capacidade de agregar os grupos é uma característica, digamos, interna, do que a etnologia denomina faccionalismo Jê. Há consequências evidentes deste ethos e desta morfologia na capacidade bélica e, conseqüentemente, nos modos de relação historicamente constituídos com povos TG limítrofes.

Em dezembro de 2009 havia alguns meses que eu trabalhava junto com os Mbya no Litoral do Paraná quando surgiu uma oportunidade para trabalhar com os Kaingang no Norte do Paraná. Comentei com Cristino, da TI Cotinga, que iria começar a visitar as aldeias Kaingang, ele, para minha surpresa, adquiriu um ar sério e em tom de aconselhamento me persuadiu a não iniciar esse trabalho dizendo: “não faça isso rapaz, os Kaingang comem gente”. No momento achei inusitada a reação e o comentário de Cristino, levou algum tempo ainda para que então me deparasse com esta passagem de Nimuendaju em que se explora a onomástica e “teoria das almas” Apapocuva:

Os aguerridos Kaingang, inimigos dos Guarani, possuem invariavelmente um acyiguá de jaguar ou de gato do mato. O acyiguá de predador predomina totalmente sobre o ayvucué²⁰⁵; por isso os Kaingang não são “como” jaguares ou comparáveis a jaguares, ou simbolizados pelo jaguar: não, eles são intrinsecamente jaguares, apenas em forma humana. (NIMUENDAJU, 1914 [1987], p. 34)

Os Mbya se referem aos Kaingang através de duas expressões: *ponge* que é uma corruptela Guarani para *fóg*, categoria com a qual os Kaingang denominam os estrangeiros (inclusive os Guarani) e *nhande jagua*, literalmente “nosso cachorro” ou “nosso jaguar”. Este etnônimo que os Mbya forjaram para os Kaingang remete à qualidade de valente desses, sem que seja, bem entendido, exatamente uma expressão elogiosa.

²⁰⁵ Nimuendaju propõe duas traduções para ayvucué: “sopro brotado (da boca)” e “alma surgida (do corpo)” e “alma animal” para ayvucué.

Longe de querer ressituar o tema do cogito canibal ou do “deus jaguar” em outras searas - não se trata aqui de uma guerra antropofágica²⁰⁶ - busco ao introduzir esta teoria Guarani sobre os Kaingang, apenas indicar as diferenças nos modos relacionais implicados em cada uma destas formas socioculturais. Se a política Kaingang é de embate, um alto valor atribuído socialmente aos feitos guerreiros e às falas duras, se a liderança deve ser exercida com autoridade e força, o Mbya estabelece uma política xondarística (cf. capítulo 4), permeada por estratégias de esquivas metafóricas e literais. É um modo de assegurar, nas palavras de Macedo (2012, p. 359), a “proximidade física e descontinuidade ontológica” entre seu modo de viver, os juruá e (acréscimo meu) os Kaingang.

Dentro deste escopo, tornar-se invisível, passar despercebido, é uma tática deliberada. O *xondaro jeroky* é um instrumento pedagógico neste sentido. Um visitante não reconhece de imediato os *xondaro* de um tekoa, não há coletes, uniformes ou patentes, algo relativamente comum entre os Kaingang. Quando um veículo se aproxima dos caminhos do tekoa é comum as mulheres e crianças se reservarem entre as árvores, para verem e não serem vistas. Entre os Mbya, quiçá entre os Guarani, o lócus da autoridade política é marginal em relação à autoridade ritual. A posição de “cacique” é comumente delegada pelo chefe da *opy* à geração +1. O sistema Mbya opera uma lógica atomizada no exercício da política, onde a cada unidade territorial corresponde um *lócus* politicamente autônomo. Isto tem implicações nos modos como as lideranças se relacionam com as autoridades juruá e mesmo com os Kaingang, quando coexistem no mesmo território.

Em um estudo pioneiro em que analisa as relações entre os Kaingang e Guarani (Mbya) na TI Mangueirinha/PR, Maria Lígia Moura Pires aponta para questões interessantes e pouco desenvolvidas em trabalhos etnológicos posteriores, dentre elas um modo diferencial de etnicidade em uma situação em que ambas etnias (Kaingang e Mbya) compartilham uma mesma terra indígena:

Podemos, pois, dizer que enquanto o Kaingang se define em relação ao território, o Guarani se define em termos de tribo, considerando que todas as áreas onde existem Guarani são adequadas para morar

²⁰⁶ Esta associação com o jaguar é uma atribuição feita pelos Guarani, mas também um tema êmico entre os Kaingang. Eles próprios associam as diferentes metades à onça parda e onça pintada. Dentre as principais técnicas de iniciação xamânica, conforme me narrou Prig da TI Queimadas, consistia em procedimentos para aproximar e estabelecer um matrimônio com o espírito da onça.

(...) Para o Kaingang antes fazer o que o civilizado quer, a ter que sair de sua terra; enquanto para o Guarani, é irrelevante o local de moradia, desde que possa agir com autonomia, partilhada com outros Guarani. (PIRES E RAMOS, 1980, p. 205).

Não obstante faça uso de um recorte conceitual datado e atribua as assimetrias nas “relações intertribais” quase que hegemonicamente à ação do órgão indigenista, a autora traz elementos etnográficos importantes para o contexto de Manguaerinha e dessas relações entre as etnias. Dialogando com esse trabalho a partir das premissas estabelecidas na presente análise podemos notar que as relações de hierarquia no sistema Kaingang transpassam as relações interétnicas. Assim, neste período (1980) o Kaingang em Manguaerinha se encontra subordinado aos chefes de posto da Funai e busca subordinar as famílias Guarani que tem como “inquilinos”. Fato é que a diferenciação interna ao sistema e as consequentes assimetrias são não apenas reconhecidas como também são produzidas pelos Kaingang. Para esses, os Guarani (no contexto específico) são “bichos do mato”, “atrasados” (p. 216). Em contraste, Pires aponta que essa marginalização dos Guarani (da perspectiva da Funai e dos Kaingang), é, para o Mbya, autonomia.

Transcrevo um trecho de uma conversa com Alcides Verá Tupã que tivemos em Kuaray Guata Porã, em 2010. Nesta ocasião ele contava para mim e Marcelo Abreu Gonçalves os motivos que o levaram a abandonar o *tekoa* do Morro das Pacas, na Ilha de Superagui:

Sáimos foi em 1993, por aí. O Ibama não deixava nem cortar madeira nem roçar, nem fazer nada. Foi por isso que os outros saíram. O Gregório, o Marcilio, saíram e depois que ficamos no lugar dele lá. No Morro das Pacas fui o último né. Daí veio Ibama. Sou contra o governo né. Nós não interessamos em ser rico. De vender madeira ou qualquer coisa, somos obrigados a morar no mato, só isso fazemos, caçar um bichinho. Nós Guarani somos mais calmos que os outros índios, outros índios vão no mato tirar madeira e ouro e vender. Nós somos mais pobres né. Falei para o Ibama isso. Mas falaram que eu não podia mais morar ali tem que sair daqui, daí fomos pra Guaraqueçaba (Kuaray Guata Porã) (...) Porque acontece isso será? Tem que respeita natureza, como nós vivemos na terra. nós não temos trator, motosserra, nós temos mais direito e não vendemos nada! Não interessamos em vender a madeira ou a terra. Porque será isso? O dono da terra onde tá? Os donos da terra fizeram para nós vivermos tranquilo. Quem que construiu a terra? Nem nós, nem o branco, foi o deus que construí pra nos viver por

esse mundo. Nem para brigar nem para matar por causa da terra, eu falei para o ibama. Vivemos tranquilo, o branco tem que conhecer isso aí, a maioria tem que conhecer, porque um dia o dono da terra quer acabar logo e termina tudo mesmo. Tem que pensar isso. (Informação verbal)

As implicações dessas distintas formas de exercer e conceber as relações (políticas) são evidentes no diálogo com a forma estatal, na medida em que os líderes Kaingang conseguiram estabelecer alguns mecanismos de negociação com as autoridades brasileiras e ter reconhecidas parcelas de seus territórios desde muito cedo no século XX. Os Guarani (em geral), por sua vez, permanecem em uma situação juridicamente muito precária com relação às suas áreas de ocupação. Por outro lado, o xondarismo da política Guarani tem-lhes assegurado seu *teko*, sua língua, suas *opy* e mecanismos para driblar, por exemplo, o controle autoritário que foi imposto pelo SPI nas Terras Indígenas do Sul ao longo das décadas de 1950-1970. É como se sua intensa mobilidade fosse a mesma fonte de sua força enquanto povo e das restrições que lhes são impostas ao território em um contexto de crescente e contínuo desflorestamento.

Colocando em suspenso a presença colonial do Estado e focando novamente nas relações TG e Jê, vale, ainda, destacar algumas questões diretamente relacionadas aos territórios limítrofes e aos distintos modos de relação.

5.5 TERRITÓRIOS LIMÍTROFES

Why this obsession with the number three? The answer is simple: the first time, something happens; the second time, something similar happens, establishing a pattern; but the third time, something *diferente* happens, breaking the pattern (PHILIPS, 2018²⁰⁷).

Certamente o avanço das pesquisas arqueológicas permitirá maior aprofundamento desta relação Jê/TG nesta porção meridional do continente. Todavia, o estado da arte destas pesquisas permite estabelecer um diálogo muito profícuo com os dados etnográficos, no sentido de uma etnologia que faça jus a estas civilizações ameríndias.

De Souza *et al.* (2016) propõem hipóteses interessantes para compreender a emergência dos complexos cerimoniais Jê Meridionais por volta de 1.000 a.P. Conforme os autores, esses complexos formaram uma paisagem cerimonial densa que conjugava estruturas subterrâneas (*pit houses*) e montículos de grandes proporções com finalidades funerárias. A principal hipótese dos autores para a compreensão da densidade temporal e geográfica destas estruturas na região estudada atribui esta complexificação arquitetônica Jê à expansão territorial Guarani.

Propomos que uma paisagem altamente monumentalizada foi construída como resposta à expansão tupi-Guarani nas terras altas do sul do Brasil, por grupos locais que optaram por estabelecer uma fronteira impermeável contra os estrangeiros e demarcaram seus territórios de maneira assertiva através da proliferação de terraplanagem funerária (DE SOUZA *et al.*, 2016, p. 203 – minha tradução).

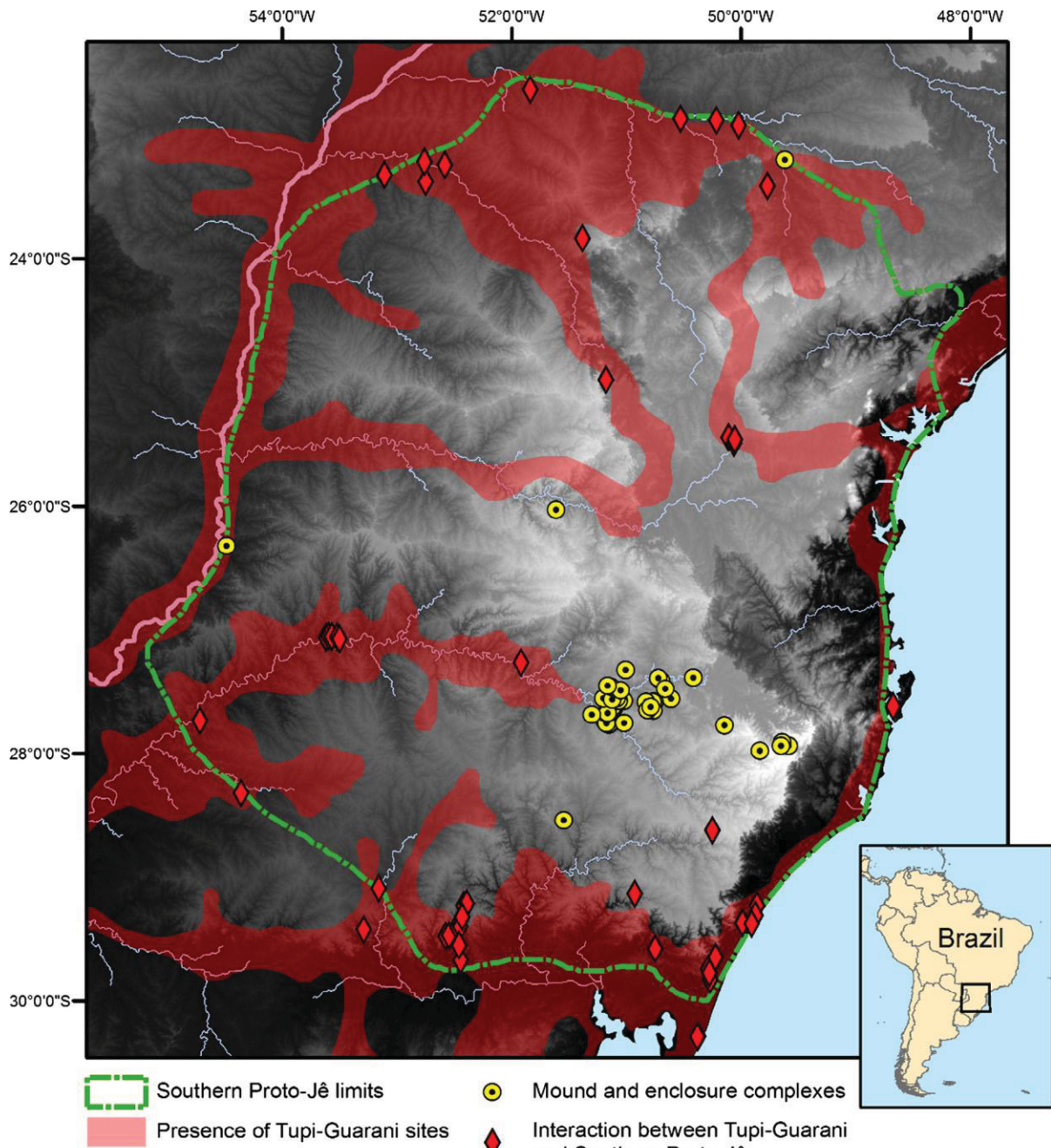
Destaco esse artigo, menos pelas conclusões de que a complexificação das estruturas seriam uma forma de sinalizar aos TG a capacidade de mobilização dos grupos locais²⁰⁸ e mais pela original e bem-vinda proposta interpretativa de compreender as relações Jê e TG em territórios limítrofes, pela competência dos autores na sistematização dos dados arqueológicos e pelo diálogo com a etno-

²⁰⁷ <<https://aeon.co/ideas/why-symmetry-gets-really-interesting-to-physics-when-it-is-broken>> Acesso em: 14.05.2018.

²⁰⁸ Hipótese de cunho funcionalista que não explica, por exemplo, porque o investimento tenha sido na complexificação da arquitetura cerimonial em lugar da construção de estruturas de proteção.

história e etnografia que possibilita a formulação de modelos etnológicos de longo alcance.

Figura 102 - Áreas ocupadas pelos Jê e Tupi-Guarani meridionais



FONTE: De Souza *et al.*, 2016, p. 204

Os autores evidenciam, a partir da sistematização de grande quantidade de dados arqueológicos, a amplitude dos territórios limítrofes entre os Jê e TG meridionais. Conforme os autores, o “boom” demográfico TG e sua rápida expansão

geográfica teriam implicado em um maior adensamento Jê como estratégia defensiva.

Trazendo este debate mais próximo no tempo, podemos nos situar no século XIX através da etnografia documental de Marta Amoroso sobre o aldeamento São Pedro de Alcântara. Conforme a autora:

Diante da economia de mercado que se implantou em São Pedro de Alcântara, teremos reações também diferenciadas: os Kaiowá e Kaingang – e a partir da década de 1880 os Guarani-Ñandeva – participam do sistema produtivo e comercial de São Pedro de Alcântara, que era gerenciado pelo missionário capuchinho e intermediado pelos comerciantes instalados na Colônia Militar do Jataí. Aqui também a forma Jê de inserção diferia da Guarani: os Coroados revelavam-se competentes e bem sucedidos produtores de cana-de-açúcar, que comercializavam os derivados da lavoura canavieira em pé de igualdade com moradores não-índios do aldeamento (...) Os Kaiowá mantêm-se afastados da empresa produtora de derivados de cana-de-açúcar. Produziam e comercializavam mantimentos e pareciam não se interessar pela tecnologia de produção da bebida destilada, que tanto interessara aos Kaingang. (1998, p. 262).

Nem mesmo a atuação cotidiana de um sistema colonial estruturado para a assimilação dos “índios” foi capaz de dissolver a etnicidade dos Guarani, Kaiowá e Kaingang. A longa história das relações Jê e TG, e nesse ponto creio plausível a generalização para além dos limites meridionais — considerando a quase absoluta impermeabilidade linguística encontrada em todos os contextos —, parece ter se estruturado na recusa mútua de produzir sistemas multiétnicos compartilhados.

Este é um dado significativo, pois como se poderá observar na Figura 106, há territórios limítrofes Jê/TG em quase toda a extensão geográfica dos primeiros. Se nos atentamos para a distribuição contemporânea (e as regiões fronteiriças seriam consideravelmente maiores se projetássemos a presença Tupinambá na costa Atlântica e Kaiapó do Sul no Sudeste) se evidencia que formam milhares de quilômetros geograficamente limítrofes. Milhares de quilômetros de territórios limítrofes e a permanência, na longa duração, de duas matrizes imiscíveis.

Vários momentos de interação mais ou menos intensos foram produzidos ao longo desses períodos, sem que, no entanto, consigamos constituir ou identificar quaisquer estruturas compartilhadas. Os territórios de vários povos Timbira são historicamente fronteiriços com os dos Tenetehara e Ka'apor, os Mebêngokre

estabelecem fronteiras com os Parakanã e Araweté (possivelmente também com os Wajãpi, no passado)²⁰⁹, os A'uwe e Suyá estabelecem historicamente seus territórios entre os Avá Canoeiro e Tapirapé (Complexo Maíra) e os Apiaká e Kawaweite (Kagwahiva), etc. Os exemplos são inúmeros e em nenhum caso se estabeleceram formas análogas aos sistemas alto-xinguano (FAUSTO, 2017), às redes multilocais guianenses (GALLOIS, 2007) ou ao contexto rio-negrino (ANDRELLO, 2006).

Diante dos indícios e dados dos quais dispõe a etnologia, as relações entre estas matrizes civilizacionais seriam exclusivamente bélicas. Enquanto tais, estas duas matrizes civilizacionais, Jê e Tupi-Guarani são resolutas em manter suas formas próprias.

Outra questão relevante que os mapas das Figura 105 e Figura 106 buscam demonstrar é o padrão de demografia aldeã. O esforço de mapear a presença territorial Jê e TG contemporânea foi complementada pelo levantamento das unidades territoriais em relação à demografia.

Como se poderá observar as aldeias Jê tendem a ser mais densas que as TG em quase a totalidade dos casos. Resgato alguns dados da média de habitantes/aldeia a partir das macrounidades étnicas, conforme apresentados nos capítulos 1 e 3 e que compuseram a elaboração dos mapas:

Figura 103 Média habitante/ aldeia Jê e TG

Jê		Tupi-Guarani	
Timbira	203	Kagwahiva	61,34
Mebêngokre	376	Complexo Maíra	67,55
A'uwe	204	Guarani Ocidentais	168,79
Kaingang	372	Guarani Orientais	236,32
Xakriabá	305	Kokama	266
Lã Klano	252,5		

²⁰⁹ “Ouvi um velho Waiãpi discorrer sobre a longa estadia na Casa de Saúde Indígena em Macapá. Ele dizia ter se tornado *parente* de duas famílias Aparai, compartilhando o espaço reduzido de um dormitório, dividindo a parca alimentação oferecida ou barganhada juntos de vizinhos, trocando histórias, cantos e receitas. Ele, um respeitado pajé, voltava para casa seguro de ter criado laços com essa gente de quem tinha se aproximado. “Para mim, Aparai deixou de nos atacar. Quem é apã são os Kaiapó. Eles são agressivos mesmo, são assim mesmo””.

Chamará atenção do leitor, e no sentido contrário às hipóteses aqui defendidas, o caso Kaiowá. A densidade demográfica Kaiowá por unidade aldeã é de longe a maior de todo o conjunto de dados aqui sistematizados. No Brasil a média é de novecentos e doze (912) habitantes/ aldeia e no Paraguai é de cento e oitenta e oito (188). Este é um caso a ser aprofundado, pois opera uma morfologia bastante territorializada que, diante do atual contexto fundiário, promove uma concentração da população Kaiowá em um ínfimo território.

Caso esta distorção seja desconsiderada, os valores para os Guaraní Orientais sairiam de uma média de duzentos e trinta e seis (236) habitantes/ aldeia para cento e vinte e três (123), mais próxima ao padrão TG observável em outros contextos etnográficos. Porém, além do fator meramente demográfico devemos inserir na análise algumas conclusões a que a tese apontou. Os territórios Jê são, além de mais densos, mais hierarquizados. Deste modo, mesmo aquelas que são consideradas enquanto unidades territoriais nas tabelas acima, muitas vezes compõe blocos territoriais mais amplos, onde diferentes aldeias estão relacionadas diretamente à centros territoriais e chefias políticas. Se utilizássemos esta inflexão sobre os dados, o número absoluto de unidades territoriais cairia, aumentando ainda mais sua densidade demográfica.

Especificamente com relação ao contexto em que minha pesquisa etnográfica foi realizada, podemos focar nos territórios Kaingang e Mbya. O contraste é evidente: as aldeias Kaingang são quatro vezes mais densas do que os *tekoa* Mbya.

Figura 104 Demografia habitante/aldeia Kaingang e Mbya

Kaingang	372	Mbya	93
----------	-----	------	----

Estas diferenças morfológicas produzem efeitos nos modos de relação entre Jê e TG. Falava-se de territórios limítrofes que por milênios se mantiveram imiscíveis e entende-se que a linguagem bélica foi o principal um padrão de relação entre estas civilizações. Cabe aprofundar um pouco melhor qual a natureza desta relação.

Figura 105 Localização e demografia Mbya e Kaingang

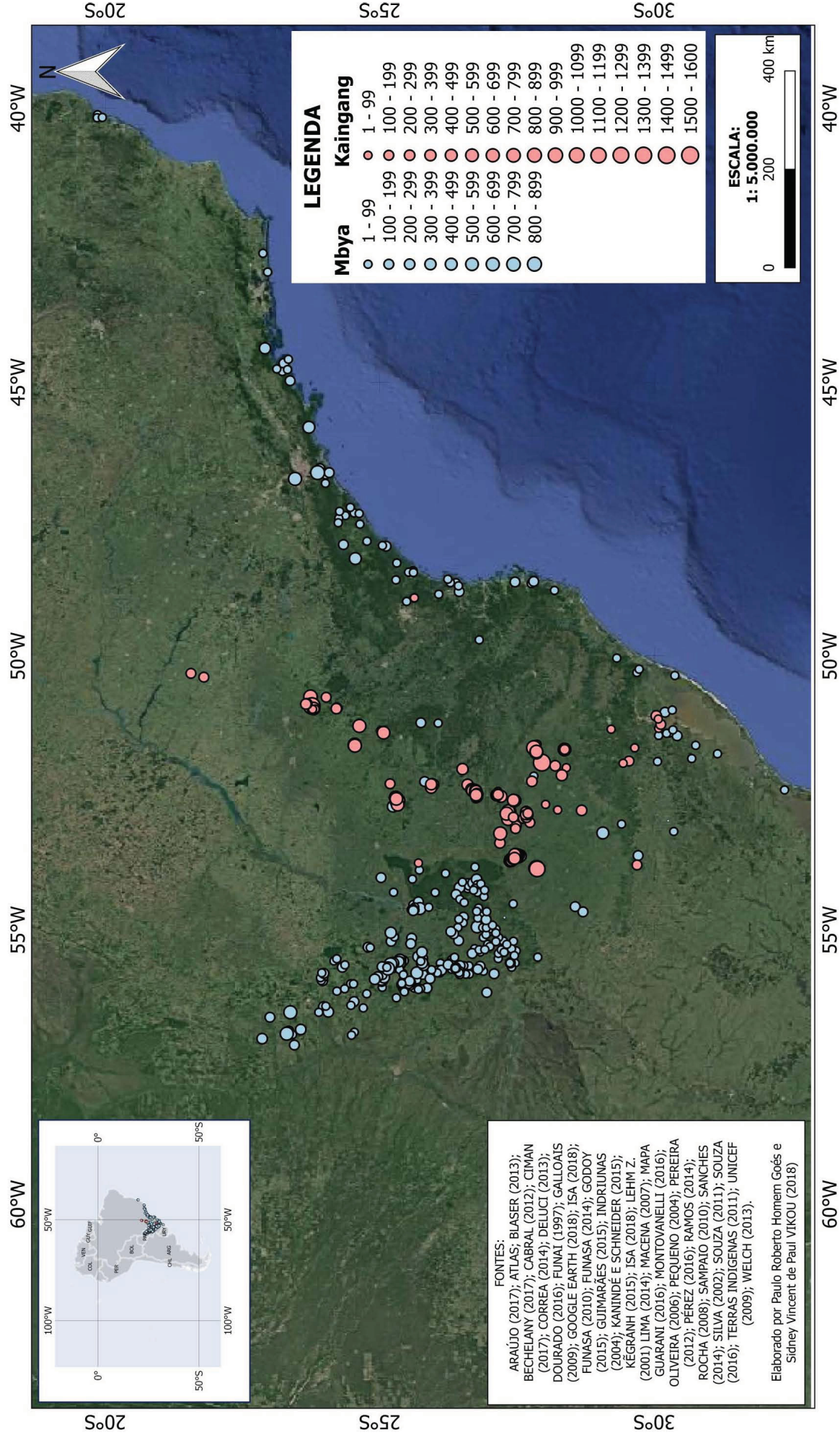
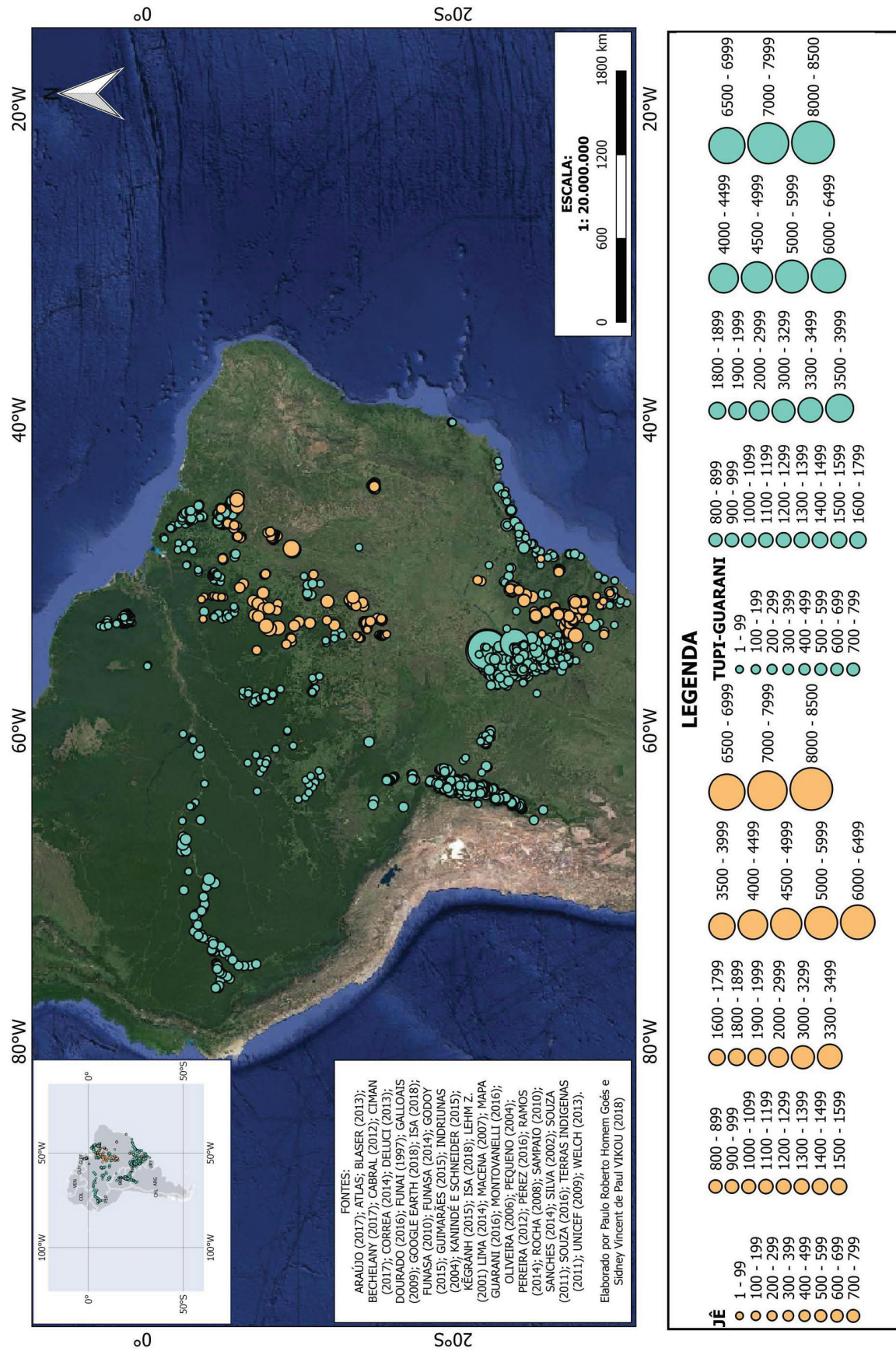


Figura 106 Localização e demografia Tupi-Guarani e Jê



Para finalizar este tópico, vale, portanto, indicar um caminho a ser ainda explorado resgatando a análise do tópico 5.4. Os relatos históricos e etnográficos das relações estabelecidas entre TG e Jê em territórios limítrofes registram não apenas a recorrência de relações bélicas, conforme vinha destacando, mas indicam que, historicamente, quando há confrontos entre povos Jê e TG os resultados não tendem a ser favoráveis aos segundos²¹⁰.

Lux Vidal registra a seguinte e instrutiva passagem a partir da perspectiva de um povo Jê:

Os Xikrin temiam muito mais um outro grupo Kayapó, como os Gorotire, considerados “muito duros”, do que um grupo tupi, como os Asurini ou Parakanã, considerados fracos (*rerek*). (VIDAL, 1977, p. 48)

Não se trata apenas de uma dureza auto atribuída, pois a valentia e disposição guerreira que o complexo pedagógico Jê promove é uma qualidade do sistema que foi recorrentemente dirigida a povos TG e por esses reconhecida. Não serei exaustivo, mas vale trazer alguns contextos onde territórios Jê e TG se encontram.

Sobre a relação Timbira – Tenetehara, Martins propõe que a aliança dos segundos ao modelo de aldeamentos que se instalavam na região dos rios Mearim, Grajaú e Gurupi na segunda metade do XIX, está diretamente relacionada à dinâmica bélica imposta a esses pelos primeiros. Sob ataques dos Timbira, cujas unidades territoriais eram até cinco vezes maiores do que o equivalente Tenetehara, a aliança TG com os colonizadores emerge como uma estratégia de defesa.

uma aldeia Timbira pode chegar a mais de mil habitantes enquanto que a Tenetehara dificilmente passaria de 200 pessoas. Ao longo do Segundo Reinado os ataques jê aos Guajajara e Tembê foram sistemáticos a ponto desses últimos reformularem seu parentesco e organizarem um novo modelo de aldeamento – que, talvez, as diretorias e colônias possam ter fornecido o acolhimento e organização necessária às transformações. (MARTINS, 2007, p. 11)

²¹⁰ Os Munduruku, povo Tupi (não TG), merecem uma atenção a partir desta perspectiva, pois emerge como um sistema de traços dualistas, territorialmente bem estabelecido e uma pedagogia marcadamente guerreira. Pode ser uma formação intermediária Tupi-Jê e, por isso, com evidente interesse à etnologia. Neste sentido as análises do dualismo Kagwahiva a partir desta perspectiva de que constituíram territórios limítrofes com os Jê constituem caminhos profícuos de análise que podem ajudar a elucidar mecanismos de transição e transformação destas formas.

A demografia das unidades territoriais é um fator relevante para compreensão do lugar que a guerra ocupa entre estes povos, ao menos com relação à sua efetividade e aos contornos que adquirem nestes territórios limítrofes.

A relação dos Parakanã (Akwawa) e os Mebêngôkre se estabelece também através do idioma bélico. Fausto descreve a posição particular que esses ocupam dentro do espectro de relações dos primeiros:

No universo dos inimigos, dos akwawa, os grupos jês ocupam uma posição particular. São associados genericamente aos karajá – termo pelo qual os tupis da costa denominavam, no século XVI, inimigos vivendo no interior da capitania de São Vicente (Staden (1557) 1974:154) e que, desde o século XVII, designa um grupo de língua macro-jê do rio Araguaia (...) os ataques kayapós, embora sejam eventos isolados – pois os parakanãs ocidentais só voltariam a enfrená-los na década de 1970, desta feita em território inimigo-, realimentaram o imaginário sobre os karajás, renovaram a presença potencial de índios inteiramente outros e anunciaram a existência de inimigos cujo ímpeto bélico era comparável ao deles. Até hoje, e apesar de tudo, admiram nos kayapó a destreza, a força e a capacidade de seguir os rastros dos contrários na mata, qualidade que seria fatal para os ocidentais em anos recentes. (2001, p. 66 e 68)

Paula (2012, p. 32) descreve como os Metyktire realizavam incursões guerreiras contra os Tapirapé como parte de rituais de iniciação masculina.

ataques desfechados por guerreiros Kayapó do grupo Metuktyre, que vinham até Tapi'itãwa e raptavam mulheres e crianças, incendiavam casas também matavam pessoas. Essas ações faziam parte dos rituais de iniciação masculina, ou seja, para ser considerado membro do grupo dos adultos, um jovem Metyktire deveria praticar atos próprios de um guerreiro.

Ainda segundo a autora, e de forma análoga aos Parakanã, os Mebêngôkre em sua condição de uma alteridade bravia, ainda hoje compõe o universo simbólico nos principais rituais tapirapé. Wagley registrou o terror que os Tapirapé sentiam com relação à iminência de ataques Kayapó, fruto de um histórico sangrento. Também são os Kayapó os responsáveis por migrações dos Araweté que deixam o rio Bacajá em direção ao Ipixuna (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 166)

Desnecessário sustentar o argumento pelo acúmulo exaustivo de exemplos, eles abundam na bibliografia. Além de habitar a memória de vários povos TG, a

máquina de guerra Jê permeia quaisquer registros históricos da colonização dos cerrados e campos do Sul.

Não obstante os dados históricos e etnográficos atestarem a belicosidade como um valor fundamental na formação da pessoa Jê, e registraram os efeitos desse complexo pedagógico sobre as relações intra e interétnicas em territórios limítrofes, muitas pesquisas etnológicas — desde ao menos os Tupinambá de Florestan Fernandes (e sua análise basilar sobre guerra e a antropofagia) —, propõem os sistemas TG, e não Jê, como eminentemente guerreiros. De suas virtudes guerreiras derivaria a expansão territorial e o sucesso demográfico.

De algum modo se equacionou a predação do exterior, a guerra e seus efeitos simbólicos sobre o sistema, obscurecendo-se as relações que estes povos travam entre si. Neste movimento, talvez haja uma sobrevalorização da guerra TG.

Retomo uma passagem de Viveiros de Castro sobre os Tupinambá:

a sociedade Tupinambá se apoiava inteiramente na “dialética externa” da captura de inimigos para vingança e renomação. A guerra produzia a sociedade, em todos os níveis: as pessoas, a Pessoa, o grupo residencial (onde a guerra era o preço e a função da afinidade), a aldeia (onde o parentesco criava um agrupamento fluido unificado pela guerra), o bloco territorial de aliados (onde a cerimônia canibal servia como exibição de “unidade” contra os inimigos do momento, qualificando todos os presentes como objetos possíveis de vingança destes) (1986, p. 690-691 - grifo do autor).

A questão que emerge, portanto, é: diante da centralidade simbólica da guerra para vários povos TG, porque são os povos Jê quem constituem uma máquina bélica mais efetiva?

Me parece que qualquer resposta à esta questão passa necessariamente pela morfologia: Uma organização relativamente (aos TG) mais hierarquizada, maior densidade demográfica por módulo territorializado e uma pedagogia que investe comparativamente mais na formação do guerreiro/político do que na do xamã, produzem uma eficácia bélica com efeitos expressivos.

Conforme analisei no capítulo 2, o jogo e a disputa, a guerra e a política faccional são elementos constituintes dos modos relacionais Kaingang. Considerando os dados etno-históricos sobre a relação Jê – TG parece plausível estender esta compreensão etnográfica aos demais povos Jê.

Se esta hipótese está correta, restaria uma questão em aberto: Se não a guerra como principal vetor da expansão territorial, então, como explicar um maior sucesso demográfico e geográfico TG (relativamente aos Jê)? Que mecanismos mobilizam os TG para essa expansão e reprodução da forma? Em outras palavras, porque os Jê, reconhecidamente guerreiros mais aguerridos são mais lentos em termos de criação territorial, mais restritos em área e em população se comparados aos TG?

Sem dúvida há um papel simbólico e ritual fundamental das incursões guerreiras em vários povos TG, porém, não parece haver uma relação direta ou necessária entre a guerra e a produção da territorialidade. Valeria investir esforços em análises sobre o sucesso demográfico TG (cuja população total é quatro vezes maior que a Jê) e sobre sua morfológica.

A expansão rizomática vigora através de um crescimento demográfico que se distribui em linhas, ou seja, a partir de um padrão horizontal (não concêntrico, porque multicentrado) em que preferencialmente são estabelecidas novas áreas em lugar de um adensamento das unidades territoriais²¹¹. Este processo possibilita a criação de redes multilocais em poucas gerações. O tema do ir em frente, tão comum na mitologia e na prática TG, possui uma interface sociológica que é atualizada através da produção de novas aldeias pela geração +1, um movimento sucessivo de abertura de novos lugares para se viver.

A partir da etnografia Mbya propus, no capítulo 4, os conceitos de reterritorialização e mobilidade enquanto instrumentos analíticos para a compreensão dos modos de produzir essa territorialidade. Ao ampliar sua aplicação aos TG vemos a mobilidade como um mecanismo fundamental para constituição dessas redes multilocais. Embora haja diferenças de amplitude entre estas redes (os Avá-canoeiro ou Yuma, por diversos fatores, como um extremo mínimo em contraste à amplitude Mbya) os mecanismos dessa produção se assemelham.

Esta mobilidade, no entanto, não pode ser compreendida como simples expansão do território étnico, na medida em que produz uma espécie de **circuito intergeracional**. É muito comum que novos lugares onde se constituem os módulos territorializados sejam aqueles em que os antigos, as gerações -3, -2, habitaram

²¹¹ A morfologia densa e territorialmente localizada dos Kaiowá é um caso que desafia essa linha de raciocínio e que merece um tratamento específico em momento posterior, conforme destacado acima.

outrora. Considere a carga simbólica de se retornar às regiões dos antigos em sistemas marcadamente gerontocráticos para os quais a distância temporal aproxima a categoria “velho” de “espírito”. Esta característica é que me sugere o conceito de reterritorialização enquanto complemento ou derivação do conceito de mobilidade.

A partir dos resultados e hipóteses da presente tese creio plausível afirmar que a expansão territorial TG é antes um efeito residual de sistemas estruturados na mobilidade e reterritorialização. Este sistema se vitaliza graças às redes multilocais, à constante comunicação gerada em amplos espaços geográficos que atualiza a língua, os símbolos e o território.

Retomando o debate entre Noelli e Viveiros de Castro apresentado no capítulo 3, minha contribuição seria dizer que os TG mudam menos (em termos linguísticos e em comparação ao Jê) porque se movem mais. A compreensão destes movimentos deve considerar o espaço geográfico em ciclos intergeracionais. Neste sentido, o fator tempo é fundamental, na escala das famílias e *tekoas* cria-se a impressão de movimentos rápidos (ver a passagem sobre a multiplicação de aldeias em Missiones supra capítulo 3 (p. 252), porém na longa duração (quando se considera três [3] ou mais gerações) a produção dessa territorialidade é um processo lento (e nisto concordo com a hipótese de Noelli) pois as aldeias são criadas e desfeitas majoritariamente em um circuito (em sentido amplo). Assim, voltamos aos temas da morfologia e das escalas socioterritoriais.

Este modo de territorialização rizomático é um modo de operação do sistema que, entendo, permite-nos compreender a um só tempo a (relativamente aos Jê) baixa densidade demográfica TG por módulo territorializado e a expressiva demografia em termos absolutos. Se, por um lado, essa baixa densidade / *tekoa* é um fator de fragilidade perante aos (historicamente recorrentes) ataques Jê, esta mesma característica foi um fator que possibilitou uma agilidade maior nos processos de (re)territorialização, com efeitos sobre as estratégias bélicas e sobre a consolidação geográfica e demográfica TG ao longo dos últimos dois milênios.

5.6 APONTAMENTOS CONCLUSIVOS: “QUALQUER MODELO SÓ PODE SER ÚTIL SE POSSIBILITAR A FORMULAÇÃO E EXPERIMENTAÇÃO DE HIPÓTESES”

Mas essa definição de estrutura social também é simplesmente aproximativa, pois depende do que se venha a entender por forma de uma sociedade. Se entendermos por forma a maneira como existe uma sociedade, nunca chegaremos a defini-la a não ser contrapondo-a a outra sociedade. (MELATTI, 1970, p. 15)

Retomo os apontamentos conclusivos elaborados nas primeiras partes da tese para, por fim, estabelecer uma comparação final entre as comparações. O contraste entre estas formas territoriais possibilitou produzir hipóteses sobre princípios sociológicos que são estruturantes e estruturados pela política, pelo parentesco, pelo território e pela onomástica. Como vimos, as territorialidades Kaingang PR e Mbya foram abordadas a partir de algumas estratégias analíticas, dentre elas:

- (I) mapeamento de relações intra e interaldeãs;
- (II) identificação das distintas escalas de sociabilidade;
- (III) sistematização de dados sobre a distribuição geográfica e demográfica Jê e Tupi-Guarani;
- (IV) análise das formas de organização política e relações de parentesco;
- (V) diálogo com dados arqueológicos;
- (VI) contraste com os dados etnográficos sobre outros povos aparentados linguisticamente, Jê e Tupi-Guarani.

Como o leitor pode acompanhar, os resultados desta análise apontaram para diferenças significativas entre os Kaingang PR e Mbya relativas à demografia das aldeias, aos processos de constituição das lideranças morais e políticas, aos padrões de relação multicomunitários e à diferenciação linguística. Busquei investigar etnograficamente os modos por meio dos quais as escalas sociológicas se constituem e como se relacionam à territorialidade.

Resgato de forma sintética as conclusões e hipóteses dos capítulos 2 (Kaingang PR) e 4 (Mbya):

<p>1 as famílias nucleares orbitam as casas, escala político territorial elementar constituída pelas relações intergeracionais e de aliança;</p>	<p>o fogo doméstico expressa uma escala socioterritorial mínima e fundamental. Entre os Mbya esta escala pode corresponder a um tekoa (módulo de territorialização / ponto de enraizamento) e/ou um grupo de caminhada. Não há uma relação direta e necessária entre um tekoa (enquanto lugar) e um fogo.</p>
<p>2 a aliança entre diferentes casas (iambrenato) é uma condição <i>sina quon</i> para o estabelecimento de um <i>emã</i>; o iambrenato constitui um espaço além casas, ocupado pelas autoridades indígenas;</p>	<p>há tipos de movimento no território que precisam ser considerados para a análise da morfológica Mbya. Por reterritorialização designamos os movimentos de (re)criação de tekoas – são exercidos por grupos de caminhada. Por mobilidade designamos os movimentos que ocorrem entre tekoas já estabelecidos – podem ser exercidos por grupos ou mesmo indivíduos.</p>
<p>3 a chefia Kaingang é, virtualmente, exercida em grupos duais; a relação entre os pares de um mesmo cargo é organizada assimetricamente; multidualismo assimétrico;</p>	<p>um <i>tekoa</i> estabelecido tende a ser organizado por categorias de idade. Relação -tamoi / xondaro. Idealmente a geração +1 desempenha as diversas funções designadas pela categoria xondaro. O sistema Mbya prevê um acúmulo de prestígio com acúmulo de idade: gerontocracia. Os mais velhos são sociologicamente e politicamente centrais, mesmo quando não exercem a intermediação com espaços e instituições de “fora”.</p>
<p>4 diferentes <i>emãs</i> geograficamente próximos constituem uma escala territorial e com isto assimetria política (assim mesmo uma aldeia formada por apenas uma família extensa pertence a um território mais amplo); há os <i>emãs</i> centrais e <i>emãs</i> ‘satélites’; quando não há assimetria opera a cisão faccional;</p>	<p>a centralidade dos mais velhos está diretamente relacionada à <i>opy</i> e à capacidade de articulação com os <i>nhanderukuery</i>. Considero que estas edificações são os centros territoriais Mbya. A forma de ordenamento das divindades é modelar para a organização socioterritorial Mbya. Há, portanto, uma analogia êmica entre cosmografia e geografia.</p>

<p>a cisão faccional é o mecanismo sociopolítico através do qual o território Kaingang se expande; <i>emãs</i> mais recentes são periféricos em relação às áreas de ocupação mais antiga;</p>	<p>Rizoma Mbya: relações entre os diversos <i>tekoa</i> são constituídas a partir de redes de parentesco interaldeãs, cujas conexões sempre passíveis de serem atualizadas. Um módulo de territorialização é, portanto, um ponto de enraizamento de uma forma mais ampla e anterior;</p>
<p>a articulação sociológica (casamentos) e políticas entre unidades territoriais (hoje terras indígenas) instituem um território regional e são distribuídas diferencialmente em conformidade com suas características demográficas e sociológicas; as relações entre estas unidades territoriais, portanto, são análogas àquelas entre os <i>emãs</i>;</p>	<p>o parentesco efetivo e o parentesco cosmológico são aspectos constituintes deste rizoma. A exogamia territorial (cônjuge de outro <i>tekoa</i>) e endogamia étnica (manutenção do parentesco cosmológico através da onomástica) vitalizam e viabilizam a forma rizomática através (e não apesar) das distâncias geográficas;</p>
<p>a assimetria entre os <i>emãs</i> está correlacionada à posição geográfica, profundidade temporal e demografia; <i>emãs</i> nos planaltos, de ocupação antiga e com população expressiva são centros político territoriais e esse é um padrão morfológico Kaingang;</p>	<p>a noção de território regional, para esta morfológica não adquire grande significado sociológico ou político. As categorias centrais são correspondentes ao ponto de enraizamento (<i>tekoa</i>) e à forma ampla do território (<i>yvy rupá</i>);</p>
<p>a categoria região não pode ser tomada como unidade discreta ou fechada; no entanto, a distância geográfica corresponde a densidade sociológica; <i>região</i> é o território;</p>	<p>os processos de constituição dos <i>tekoa</i> e os sentidos da mobilidade são processos de reterritorialização na medida em que operam o ressurgimento de <i>tekoa</i> no interior de <i>yvy rupá</i>, o qual é constituído pela ocupação pretérita dos <i>nhanderukuery</i>. A toponímia, ruínas e composições vegetais são registros dos <i>nhanderu kuere</i> para as atuais gerações Mbya.</p>

Em síntese, propus alguns princípios para cada forma socioterritorial, identificando o ***iambrenato***, o **multidualismo assimétrico** e a **cisão faccional** como mecanismos que geram uma territorialidade geograficamente adensada, característica Kaingang compartilhada com os demais Jê. A forma de territorialização através de processos faccionais, um tipo de relação umbilical com a terra, a vigência de centros territoriais ou “aldeia-mãe”, enfim, a articulação de princípios estruturantes que, enquanto modelo, apreendo pelo conceito de morfologia tuberosa, produz uma dinâmica socioterritorial com evidentes efeitos nos padrões linguísticos. Em outras palavras, para entendermos as diferenças linguísticas entre os Jê, devemos buscar compreender seus processos históricos de territorialização e que essa matriz civilizacional gera algo como “provinciais” sem que, entre essas, haja qualquer centralização. Os centros políticos e territoriais operam na (e resultam da) escala propriamente étnica.

Em contraste, a **gerontocracia**, a **exogamia territorial** e **endogamia étnica** são princípios que geram uma territorialidade através da dispersão geográfica, potencialidade Tupi-Guarani que os Mbya levam ao extremo. Dessas constatações derivam, por exemplo, o rendimento da ideia de região para compreensão do parentesco, política e território Kaingang em contraste ao Mbya, onde esta categoria não adquire uma conceituação étnica e há pouco rendimento sociológico. Entre os Mbya, o espaço geográfico não parece ser determinante das relações conjugais e familiares, seus padrões se distribuem por várias linhas sem constituir necessariamente grandes adensamentos. Não é um território que se constitui enquanto exclusivo em relação à outras territorialidades.

Ao longo desta tese, busquei analisar também como os Kaingang e Mbya, cujos territórios na bacia do rio Paraná são limítrofes (se considerarmos suas respectivas matrizes civilizacionais) há alguns milhares de anos, produzem espaços e ambientes ao produzirem suas diversas escalas sociopolíticas. Como vimos, o exercício de situar a forma Mbya em diálogo com a civilização Tupi-Guarani e o Kaingang com os Jê se mostrou produtivo na medida em que permite observar as constâncias, contrastes e as modulações de cada etnia dentro de espectro comparativo mais amplo. Em outras palavras, após a pesquisa é possível afirmar que, apesar dos territórios limítrofes, os Mbya permanecem mais próximos à outros

TG que aos Kaingang e que esses, por sua vez, constituem um padrão socioterritorial tipicamente Jê.

Chegado o momento de concluir, dou-me conta de que muito há a ser elaborado, que alguns temas foram superficialmente analisados²¹², que questões foram formuladas, mas não respondidas. De todo modo, é chegado o momento de concluir. Tenho esta tese como um experimento de método, a ideia original sendo o contraste entre duas formas socioterritoriais, duas morfológicas. O contraste permitiu delinear/produzir os contornos de cada forma, o contraste, portanto, pressupunha e impunha os modelos: a própria ideia de que há sistemas culturais ou de que é viável e produtivo extrair princípios e relações dos sistemas culturais.

A intensa reconfiguração territorial imposta pela expansão das morfologias de matriz latina, que atingiu primeiramente os Tupi-Guarani (já a partir do século XVI) e os Jê (de forma mais perene a partir do século XVIII) e que permanecem avançando ao longo do século XXI (através de empreendimentos de infraestrutura e produção agropecuária) e as consequências demográficas desta expansão (por epidemias e massacres) levou à destruição de redes sociais, econômicas e políticas ameríndias. Estes impactos coloniais, porém, não foram suficientes para dissolver as dinâmicas e morfologias nativas.

Vimos alguns efeitos destes processos nos capítulos anteriores, *en passant*, dado que não era o principal foco da pesquisa. Compreendo, no entanto, que não se pode situar estes povos sem se considerar os profundos impactos deste processo colonial em suas formas de organização socioterritorial. Todavia, creio que está demonstrado que estas macrounidades étnicas possuem um notável poder de resiliência que, adaptando-se às novas condições, têm viabilizado a vitalidade de suas morfológicas. Em outras palavras: não é exclusivamente na história colonial que iremos encontrar os fundamentos para compreender a feição socioterritorial destes povos, a comparação entre as morfológicas de diversas étnicas possibilita que visualizemos princípios que se assentam fora dos processos de territorialização do Estado, mas, para tanto, a etnologia deve recorrer a todos os métodos disponíveis.

²¹² Por exemplo, caberia, a partir destas premissas, analisar os territórios Kaiowá, que se produz através de uma morfológica adensada 'tipo' Jê, ou aprofundar as análises sobre o dualismo Kagwahiva e suas relações com os Munduruku (Tupi) e Mëbengôkre (Jê).

São análises de processos na longa duração que permitem evidenciar estes padrões e inferir seus modelos.

Espero, por fim e, portanto, que esta tese contribuia com a sistematização de dados disponíveis na literatura etnológica e, assim, com a elaboração de estudos posteriores sobre territórios, territorialidades, história, cultura e organização social Kaingang e Guarani e, quiçá, Jê e Tupi-Guarani. A etnologia precisa fazer jus à essas civilizações ameríndias e ainda há muito a ser descoberto, ainda há muito a ser compreendido.

REFERÊNCIAS

- AGUILAR, Ana Maria Gouveia Cavalcanti. Contribuições para os estudos históricos-comparativos sobre a diversificação do Sub-Ramo VI da família linguística Tupi-Guarani. Tese (doutorado em Linguística) – Programa de Pós-Graduação em Linguística do Instituto de Letras da Universidade de Brasília, Brasília, 2015.
- ALBERT, Bruce. “Situação Etnográfica” e Movimentos Étnicos. Notas sobre o trabalho de campo pós-malinowskiano. Campos: Revista de Antropologia Social. Curitiba, v. 15, n. 1, p. 129-143, 2014.
- ALMEIDA, Fernando Ozorio de; NEVES, Eduardo Góes. Evidências Arqueológicas para a origem dos Tupi-Guarani no Leste da Amazônia. Mana [online]. 2015, vol.21, n.3, pp.499-525. <http://dx.doi.org/10.1590/0104-93132015v21n3p499>.
- ALMEIDA, Ledson Kurtz. Análise antropológica das igrejas cristãs entre os kaingang baseada na etnografia, na cosmologia e dualismo. Tese de doutorado Programa de Pós-graduação em antropologia. Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis. 2004.
- ALMEIDA, Mauro W. Barbosa. Simetria e entropia: sobre a noção de estrutura de Lévi-Strauss. Revista de Antropologia. vol.42 n.1-2 São Paulo. 1999.
- ALMEIDA, Rita Helóisa de. Xakriabá – cultura, história, demandas e planos. Revista de Estudos e Pesquisas, FUNAI, Brasília, v.3, n.1/2, p.9-39, jul./dez. 2006.
- AMBROSSETI, Juan B. Los indios Caingú del Alto Paraná (Misiones). Boletín del Instituto Geográfico Argentino vol. XV, p. 661-774 Buenos Aires: Imprenta "Roma". 1894.
- AMOROSO, Marta. Catequese e Evasão. Etnografia do Aldeamento Indígena São Pedro de Alcântara, Paraná (1855-1895). Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo. 1998.
- ANCHIETA, Joseph de. Cartas, Informações, Fragmentos Históricos e Sermões do Padre Joseph de Anchieta 1555-1594. Rio de Janeiro: Biblioteca de Cultura Nacional, 1933. (Trabalho original publicado em 1594).
- ANDRADE, Sabrina Assis. Etnoarqueologia Mbya Guarani na Terra Indígena Ilha da Cotinga, litoral do estado do Paraná. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Setor de Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2013.
- ANDRELLO, Geraldo. Cidade do índio: transformações e cotidiano em Iauaretê. São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NUTI. 2006.
- APARICIO, Pedro Mayor; BODMER, Richard E. Pueblos Indígenas de la Amazonía Peruana. Putumayo: Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía (CETA), 2009.

- ARENDT, Hannah. A condição humana. 10ª edição. Rio de Janeiro. Forense universitária. 2007 (texto original de 1958).
- ASSIS, Valéria; GARLET, Ivo. Análise sobre as populações Guaraní contemporâneas: demografia, espacialidade e questões fundiárias. *Revista de Índias*, Madrid, v. LXIV, n. 230, p. 35-54, 2004.
- ASSIS, Valéria. Dádiva, mercadoria e pessoa: as trocas na constituição do mundo social Mbyá-Guarani. Tese (Doutorado em Antropologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2006.
- AZANHA, Gilberto. A forma Timbira: estrutura e resistência. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 1984.
- BADIE, Marilyn Cebolla. Rituais de iniciação e relações com a natureza entre os Mbya Guaraní. *Mana*. Rio de Janeiro, v. 21, n. 1, p. 7-34, 2015.
- BALDUS, Herbert. O culto aos mortos entre os Kaingang de Palmas. In: _____. *Ensaio de etnologia brasileira*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1937.
- BARBOSA, Pablo Antunha; PIERRI, Daniel Calazans; BARBOSA, Marco Antonio. Cartas Guaraní. O uso presente de papéis do passado. *Corpus*, Mendoza, vol. 3, n. 1, jan./jun. 2013.
- BATESON, Gregory. Pasos hacia una ecología de la mente: Una aproximación revolucionária a la autocomprensión del hombre. Ediciones Lohlé-Lumen. Buenos Aires. 1998 (título original de 1972).
- _____. *Natureza e Espírito*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1979.
- BATESON, Gregory; BATESON, Mary-Catherine. *El Temor de Los Angeles*. Barcelona: Gedisa editorial, 1994. (Trabalho original publicado em 1987).
- BENITES, Tonico. A escola na ótica dos Ava Kaiowá: impactos e interpretações indígenas. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.
- _____. *Rojeroky hina ha roike jevy tekohape (Rezando e lutando): o movimento histórico dos Aty Guasu dos Ava Kaiowa e dos Ava Guaraní pela recuperação de seus tekoha*. Tese (Doutorado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.
- BIGG-WITHER, Thomas P. Novo caminho no Brasil meridional: a província do Paraná. Três anos de vida em suas florestas e campos - 1872/1875. Rio de

Janeiro: J. Olympio; Curitiba: Universidade Federal do Paraná, 1974. (Trabalho original publicado em 1878).

BONAMIGO, Zélia Maria. A economia dos Mbya-Guaranis: trocas entre homens e entre deuses e homens na ilha da Cotinga em Paranaguá-PR. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Setor de Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2006.

_____. Comunidade Mbya-Guarani: Economia e relações com a sociedade “atrevida”. *Tellus*, Campo Grande, ano 8, n. 14, p. 145-170, abr. 2008.

_____. A Economia dos Mbya-Guarani: trocas entre homens e entre deuses e homens na Ilha da Cotinga, em Paranaguá – PR. Curitiba: Imprensa Oficial, 2009.

BONOMO, Mariano; ANGRIZANI, Rodrigo Costa; APOLINAIRE, Eduardo; NOELLI, Francisco Silva. A model for the Guaraní expansion in the La Plata Basin and litoral zone of southern Brazil. *Quaternary International*, v. 356, p. 54-73, 2015.

BORBA, Telêmaco. Observações sobre os indígenas do Estado do Paraná. *Revista do Museu Paulista* vol. VI, pp. 53-62. São Paulo: Typographia do Diário Oficial. 1904.

_____. Actualidade Indígena (Paraná- Brasil). Curitiba: Imprensa paranaense. 1908.

BORGES, Jorge Luís. Sobre o rigor na ciência. In: *História Universal da Infâmia*. Trad. de José Bento. Lisboa: Assírio e Alvim, 1982a.

_____. A metáfora. In: *História da Eternidade*. Rio de Janeiro: Globo, 1982b. (Trabalho original publicado em 1953).

BOSSERT, Federico e Villar, Diego. La etnología chiriguano de Alfred Métraux. *Journal de la société des Américanistes*. Paris, v. 93-1, p. 127-166, 2007.

BROCHADO, José. A expansão dos Tupi e da cerâmica da tradição policrômica amazônica. *Dedalo, Revista de Arqueologia e Etnologia*, 27:65-82. 1989.

CABRAL DE OLIVEIRA, Joana. Feitos de semente e pedra: afecção e categorização em uma etnografia na Amazônia. *Etnográfica*, vol. 20, p. 143-161, 2016.

CABRAL. Maria Sueli Arruda; SOLANO Eliete de Jesus Bararuá. Mais Fundamentos para a hipótese de proximidade genética Araweté com línguas do Sub-ramo V da família Tupi-Guarani. *Estudos da Linguagem, Vitória da Conquista*, v.4, n. 2, p. 41-65, dez. 2006.

CADOGAN, Leon. *Ayvu Rapyta: Textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1959.

_____. Mil apellidos guaraníes. *Série Estudios Antropológicos* nº 2. Asunción: Editorial Toledo, 1960.

- CALIXTO, Benedito. Primitivos aldeamentos e os índios mansos de Itanhaém. Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo. São Paulo, v. 10, 1905.
- CANEPARO, Sony Cortese. Análise da dinâmica espacial e dos impactos ambientais causados pela ocupação antrópica em áreas de manguezais de Paranaguá – Paraná, Através de Técnica de Geoprocessamento. In: X SIMPÓSIO BRASILEIRO DE SENSORIAMENTO REMOTO, Foz do Iguaçu. Anais. Foz do Iguaçu: INPE, 2011. p. 561-566.
- CARDIN, Fernão. Tratado da terra e da gente do Brasil. São Paulo: Poeteiro Editor Digital, 1939. (Trabalho original publicado em 1625).
- CARNEIRO, Davi. O drama da fazenda Fortaleza. Curitiba: D. Plaisant, 1941.
- CARUSO, M. M. L.; CARUSO, R. Imigrantes: 1748-1900. Viagens que descobriram Santa Catarina. Tubarão: Ed. Unisul, 2007.
- CASÃO, Carolina Dias Cunha. Etnografando o sistema de parto Kaingang na Terra Indígena Mococa- PR. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Setor de Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2012.
- CHARBONNIER, Georges. Arte, Linguagem, Etnologia: Entrevistas com Claude Levi-Strauss. Campinas SP: Papirus, 1989.
- CHMYZ, Igor. A Tradição TupiGuarani no Litoral do Estado do Paraná. Revista do Círculo de Estudos Bandeirantes. Curitiba, v. 16, p. 71-95, 2002.
- _____. A Arqueologia da área da LT 750 kv. Ivaiporã- Itaberá III. Paraná – São Paulo. Arqueologia: Revista do Centro de Estudos e Pesquisas Arqueológicas. Universidade Federal do Paraná: Curitiba, CEPA. 2008.
- CICCARONE, Celeste. Drama e sensibilidade. Migração, xamanismo e mulheres Mbya Guarani. Tese (Doutorado em Antropologia) – Departamento de Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2001.
- _____. Drama e sensibilidade: Migração, xamanismo e mulheres Mbyá. Revista de Indias, 2004, vol. LXIV, núm. 230. 2004.
- _____. Um povo que caminha: notas sobre movimentações territoriais Guarani em tempos históricos e neocoloniais. Dimensões, Vitória, vol. 26, 2011, p. 136-151, 2011.
- CIMBALUK, Lucas. A criação da aldeia Água Branca na Terra Indígena Kaingang Apucarantina: “Política Interna”, moralidade e cultura. Dissertação de mestrado Programa de Pós-graduação em Antropologia. Universidade Federal do Paraná. 2013.

- _____. Respeito e reciprocidade, referências da moralidade Kaingang. In: DOSSIÊ – Estudos sobre as sociedades Jê (Kaingang e Xokleng) no sul do Brasil. Mediações, Londrina, V. 19 N. 2, P. 146-163, JUL./DEZ. 2014.
- _____. Nugme to ĕpri há, Kanhka to ĕpri korég: Caminhos Kanhgág entre bem e mal. Tese de doutorado Programa de Pós-graduação em Antropologia. Universidade Federal de Santa Catarina. 2018.
- CLASTRES, Pierre. Elementos da demografia ameríndia. In: A sociedade contra o Estado. Cosac & Naify. São Paulo. 2003. (texto original 1974).
- COELHO DE SOUZA, Marcela. O traço e o círculo: o conceito de parentesco entre os jê e seus antropólogos. Tese de doutorado Programa de Pós-graduação em antropologia social do Museu Nacional/UFPRJ. 2002.
- COLMAN, Rosa Sebastiana. Território e sustentabilidade: Os Guarani e Kaiowa de Yvyty Guaçu. Dissertação (Mestrado Desenvolvimento Local) – Programa de Pós-Graduação em desenvolvimento Local, Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande, 2007.
- COMBÈS, Isabelle. Arake... (Érase una vez). In: _____. Etno-historias del Isoso. Chané y chiriguano en el Chaco boliviano (siglos XVI a XX). La Paz: Institut français d'études andines: Fundación PIEB, p. 17-36, 2005. Disponível em: <<https://books.openedition.org/ifea/4752>>. Acesso em: 14.02.2016
- COPÉ, Silvia Moehlecke. A gênese das paisagens culturais do planalto sul brasileiro. Estudos avançados, São Paulo, v. 29, p. 149-171, 2015.
- CORTELETTI, Rafael; DICKAU, Ruth; DEBLAIS, Paulo; IRIARTE, José. 2016. Análises de grãos de amido e fitólitos nas terras altas do Sul do Brasil: Repensando a economia e mobilidade dos grupos Proto-Jê Meridionais. In: Cadernos do LEPAARQ, Pelotas, vol. 13, n. 25, p. 162-196, jan./jun. 2016. Disponível em: <periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/lepaarq/article/view/7369>. Acesso em: 03.04.2017.
- CREPÈAU, Robert. Les Kaingang dans le contexte des études Gé et Bororo. Anthropologie et Sociétés, ano 21, n. 2-3, p. 45-66, 1997
- _____. A prática do xamanismo entre os Kaingang do Brasil Meridional: Uma breve comparação com o xamanismo Bororo. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 8, n. 18, p. 113-129, dezembro de 2002.
- CRIVOS, M. et al. Pathways as "signatures in landscape": towards an ethnography of obility among the Mbya-Guaraní (Northeastern Argentina). Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine. Não paginado, 2007 Disponível em: <ethnobiomed.biomedcentral.com/articles/10.1186/1746-4269-3-2> Acesso em: 22.06.2017.

- D'ANGELIS, Wilmar R. Pensar o Proto-Jê Meridional e visitar o Proto-Jê, numa abordagem pragueana. Universidade Federal de Brasília, 2008. (Relatório Acadêmico de Estágio Pós-Doutoral em Linguística Histórica. Universidade de Brasília)
- _____. O Xoklêng, o Kaingáng e sua filiação ao Proto-Jê: antecedentes para uma reflexão atual. *Revista Brasileira de Linguística Antropológica*, v. 1, n. 2, p. 283-314, 2009. Disponível em: <periodicos.unb.br/index.php/ling/article/view/8825>. Acesso em: 10.10.2017
- DALLANHOL, Katia Maria Bianchini. Jeroky e Jerojy: por uma antropologia da música entre os Mbya Guarani do Morro dos Cavalos. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, 2002.
- DAMATTA, Roberto. Um mundo dividido: a estrutura social dos apinayé. Petrópolis, Vozes. 1976.
- DARELLA, Maria Dorotéia Post. Árvores cósmicas/sagradas: o pindó e ygary na cosmovisão dos índios Guarani. São Paulo: Programa de Estudos Pós-graduados em Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica, 1999.
- _____. Territorialidade e territorialização Guarani no litoral de Santa Catarina. *Tellus*. Campo Grande, ano 4, n. 6, p. 79-110, 2004.
- DELEUZE, Gilles; Guattari, Félix. 10.000 a.C. – A geologia da moral (quem a Terra pensa que é?). In: *Mil Platôs: Capitalismo e esquizofrenia*. v. 1. São Paulo: Editora 34, 2007. (Trabalho original publicado em 1980).
- _____. 1227 – Tratado de nomadologia: A máquina de guerra. In: *Mil Platôs: Capitalismo e esquizofrenia*. v. 5. São Paulo: Editora 34, 2008. (Trabalho original publicado em 1980).
- _____. 7000 a.C. – Aparelho de Captura. In: *Mil Platôs: Capitalismo e esquizofrenia*. v. 5. São Paulo: Editora 34. 2008. (Trabalho original publicado em 1980).
- DOOLEY, Robert A. Léxico Guarani, Dialeto Mbya versão para fins acadêmicos: Com acréscimos do dialeto nhandéva e outros subfalares do sul do Brasil. SIL. 1998.
- EDELWEISS, Frederico C. Tupis e Guaranis: Estudos de etnonímia e linguística. Publicações do Museu da Bahia nº7. Secretaria de Educação e Saúde. 1947.
- Enriz, Noelia. Tomar asiento. La concepción y el nacimiento mbyá guaraní. *Anthropologica*, n. 28, p. dez. 117-137, 2010.
- EWART,, Elizabeth. Fazendo pessoas e fazendo roças entre os Panará do Brasil Central. *Rev. Antropol.* vol.48 no.1 São Paulo Jan./June 2005

- _____. Coisas com as quais os antropólogos se preocupam: grupos de descendência espacial entre os Panará. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 58, n. 1, 2015.
- FAUSTO, Carlos. Fragmentos de história e cultura Tupinambá: da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. (Org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- _____. *Inimigos fiéis: História, Guerra e Xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001 (2014).
- _____. Se Deus fosse Jaguar: Canibalismo e Cristianismo entre os Guarani (séculos XVI – XX). *Mana*. Rio de Janeiro, v. 11, n. 2, p. 385-418, 2005.
- _____. Chefe jaguar, chefe árvore: Afinidade, ancestralidade e no alto Xingu. *Mana*. Rio de Janeiro, v. 23, n. 3, p. 653-676, 2017.
- FERNANDES, Florestan. *A função social da guerra na sociedade Tupinambá*. 2. ed. São Paulo: Livraria Pioneira Editora: Editora da Universidade de São Paulo, 1970.
- FERNANDES, Ricardo Cid, ALMEIDA, Ledson Kurtz & SACCHI, Angela Célia. Casa e Ritual: um estudo sobre os papéis de gênero na construção da sociabilidade Kaingang. In: III REUNIÓN DE ANTROPOLOGÍA DEL MERCOSUR. Posadas, Argentina, novembro de 1999. Disponível em: <http://www.naya.org.ar/articulos/etnias03.htm>. Acesso em 13.08.2018.
- FERNANDES, Ricardo Cid. *Política e parentesco entre os Kaingang: uma análise etnológica*. Tese (Doutorado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2003.
- _____. O 15 e o 23. Políticas e políticos Kaingang. *Campos: Revista de Antropologia Social*. Curitiba, v. 7, n. 2, p. 27-47, 2006.
- FERNANDES, Ricardo Cid; Piovezana, Leonel. Perspectivas Kaingang sobre o direito territorial e ambiental no sul do Brasil. *Ambient. soc.* São Paulo, vol.18, n. 2, abr./jun. 2015.
- FERNANDES, Rosani de Fatima. Tembé Tenetehara de Santa Maria do Pará: formas de silenciamento étnico, resistências e luta por direitos. In: *Revista de Estudos Amazônicos*. v. 1, XIII, p. 214-249, 2015. Disponível em: http://www.ufpa.br/historia/Estudos%20Amazonicos/Rosani_Fernandes.pdf.
- FRANCESCHINI, Thaís. *O Direito Humano à Alimentação Adequada e à Nutrição do povo Guarani e Kaiowá: um enfoque holístico – Resumo Executivo*. Brasília: FIAN Brasil, 2016. 87 p.
- FRANCISCO, Aline Ramos. *Kaingang: uma história das interações entre nativos e ocidentais durante a conquista e a colonização no sul do Planalto Meridional*.

Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto alegre, 2013.

FREITAS, Waldomiro Ferreira de. História de Paranaguá: das origens à atualidade. Paranaguá: IHGP, 1999.

GALLOIS, Dominique Tilkin. Terras Indígenas? Territórios? Territorialidades? In: RICARDO, F. (Org.). Terras Indígenas e Unidades de Conservação da natureza: o desafio das sobreposições. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004.

_____. Gêneses waiãpi, entre diversos e diferentes. Revista de antropologia, São Paulo, v. 50, n. 1, 2007.

_____. “Nós”, “Zo’é”, “Índios” do Cuminapanema. In: ASSIS, Rogério. Zo’é. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2013.

GANSON, Barbara. The Guaraní under Spanish Rule in the Río de la Plata. Standford University Press. California. 2003.

GARCIA, Uirá Fellipe. Karawara: a caça e o mundo do Awá-Guajá. Tese (Doutorado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

GARLET, Ivo. Mobilidade Mbya: História e Significação. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1997.

GARLET, Ivo & Assis, Valeria. A imagem do Kechuíta no universo mitológico dos Mbya-Guarani. Revista de História Regional, Ponta Grossa, v. 7, n. 2, p. 99-114, 2007.

GIBRAM, Paola. Pehnkár: Política, parentesco e outras histórias Kaingang. 1. ed. Curitiba: Appris; Florianópolis: Instituto Nacional de Pesquisa Brasil Plural, 2016.

GÓES, Paulo Roberto Homem de. Ciência boa: modos de aprendizado, percepção e conhecimento entre os Katukina/Pano. Revista de Antropologia. USP. São Paulo. 2012.

GOMIDE, Maria Lucia Cereda. Marãñã Bödödi - a territorialidade Xavante nos caminhos do Ró. Tese de doutorado. Programa de Pós-graduação de Geografia Física. USP. 2008.

GONÇALVES, Marcelo Abreu. Ethos e movimento: um estudo sobre mobilidade e organização social Mbya Guarani no litoral sul do Brasil. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Setor de Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2011

- GOW, Peter. "Ex-Cocama": Identidades em transformação na Amazônia peruana. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 1, 2003.
- GORDON, César. Economia selvagem: ritual e mercadoria entre os índios Xikrin-Mebêngokre. São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2016.
- _____. Bem viver e propriedade: o problema da diferenciação entre os Xikrin-Mebêngokre (Kayapó). *Mana*, Rio de Janeiro, v. 20, n. 1, 2014.
- GUÉRIOS, R.F. Mansur. Dicionário das Tribos e Línguas Indígenas da América Meridional. Museu Paranaense, Publicações Avulsas. Nº 6. Tomo II. B-CAX. 1949.
- HEPP, Maurício. Resgate Arqueológico no Vale do rio do Tibagi. In: Anais do XV Congresso de Sociedade de Arqueologia Brasileira. Belém Pará. 2009. http://www.sabnet.com.br/resources/content/anais-2009/ANAIS_Comunicacao_1.pdf
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. Visão do Paraíso. Os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil. São Paulo, 1959.
- _____. A lingua geral em São Paulo. In: Leituras de Etnologia Brasileira. Egon Schaden (org.). Companhia Editora Nacional. São Paulo. 1976.
- HORTA BARBOSA, L. B. A pacificação dos índios caingangue paulistas. In: O PROBLEMA indígena do Brasil. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1947.
- INGOLD, Tim. 2000. The perception of the environment. Essays on livelihood, dwelling and skill. Routledge: London & New York, 2000.
- _____. Anthropology is not ethnography. In: Being Alive: Essays on movement, knowledge and description. Abingdon: Routledge, 2011.
- KUHN, Thomas. A estrutura das revoluções científicas. Editora Perspectiva. 1998 (texto original de 1962).
- LADEIRA, Maria Inês Martins; AZANHA, Gilberto. Os índios da Serra do Mar. Centro de Trabalho Indigenista. São Paulo: Nova Estella Editorial, 1988.
- LADEIRA, Maria Inês Martins. "Espaço Mbya entre as águas ou o caminho aos céus": os índios Guarani e as ilhas do Paraná. Centro de Trabalho Indigenista, 1990.
- _____. Yy Pau ou Yva Pau: Espaço Mbya entre as águas ou o caminho aos céus - Os índios Guarani e as Ilhas do Paraná". São Paulo: CTI - Centro de Trabalho Indigenista, 1990.
- _____. Os índios Guarani/Mbya e o complexo lagunar estuarino de Iguape-Paranaguá : parecer para a Secretaria do Meio Ambiente de São Paulo. São Paulo : CTI, 1994.

- _____. Espaço Geográfico Guarani Mbya: significado, constituição e uso. Tese (Doutorado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001.
- _____. Terras indígenas e unidades de conservação na Mata Atlântica – áreas protegidas?. Marandu Revista Eletrônica do CTI, 2004.
- _____. Ka'aguy oreramói kuery ojou rive vaikue y: as matas que foram reveladas por nossos antigos avós. Centro de Trabalho Indigenista, 2004.
- LARAIA, Roque de Barros. 1986. Tupi: Índios do Brasil Atual. São Paulo, FFLCH, 1986. 303 p. (Antropologia 11).
- _____. Antropológico/86. Editora Universidade de Brasília/Tempo Brasileiro. 1988.
- LEA, Vanessa R. Riquezas Intangíveis de Pessoas Partíveis. Os Mëbengôkre (Kayapó) do Brasil Central. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, Fapesp, 2002.
- LEACH, Edmund. 1961 (1971). Rethinking Anthropology. London: Athlone Press. https://monoskop.org/images/1/19/Leach_Edmund_Rethinking_Anthropology_1971.pdf
- LÉVI-STRAUSS, Claude. A noção de estrutura em etnologia. In: Antropologia estrutural. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 2003. (Trabalho original publicado em 1952).
- _____. A estrutura dos mitos. In: Antropologia estrutural. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 2003. (Trabalho original publicado em 1955).
- _____. Sentido e uso da noção de modelo. In: Antropologia estrutural dois. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1993. (Trabalho original publicado em 1960).
- _____. O pensamento selvagem. Campinas, SP. Papirus. 1989 (texto original de 1962).
- _____. Abertura. In: Mitológicas 1: O cru e o cozido. São Paulo, Cosac & Naify, 2004. (Trabalho original publicado em 1964).
- LIMA, Daniela Batista. Os Tapayuna na história. Campos 15 (2):43-69, 2014. Curitiba.
- _____. Análise de elementos da etno-História Tapayuna (Kajkhwakratxi-jê). Tellus, ano 15, n. 28, p. 11-26, jan./jun. 2015 Campo Grande, MS
- LIMA, Pe. Chagas. Memória sobre o descobrimento da Colônia de Guarapuava.

Revista trimestral de Historia e Geographia. Jornal do Instituto Historico e Geographico Brasileiro. Rio de Janeiro. 1842.

LITAIFF, Aldo. As divinas palavras: identidade étnica dos Guarani-Mbya. Florianópolis: Editora da UFSC, 1996.

_____. O Kesuita Guarani: Mitologia e territorialidade. Revista Espaço Ameríndio, v. 3, n. 2, p. 142-160, 2009.

LOBO, R, G. Naturezas esfumadas: os Tembé e o mercado de crédito de carbono. Tese. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, SP. 2016.

MAACK, Reinhardt. Geografia física do estado do Paraná. Curitiba: José Olympio, 1969.

MABILDE, Pierre F. A. Booth. Apontamentos sobre os indígenas selvagens da Nação Coroados dos Matos da província do Rio Grande do Sul (1836-1866). São Paulo: IBRASA/ FNPM, 1983.

MACEDO, Valéria. Nexos da diferença. Cultura e afecção em uma aldeia Guarani na Serra do mar. Tese (Doutorado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010a.

_____. Tamõi e xondáro. Vetores diferenciadores na cosmopolítica Guarani. In: 34º Encontro Anual da Anpocs, ST Redes Ameríndias: Sujeitos, Saberes, Discursos. 2010b.

_____. Dos cantos para o mundo. Invisibilidade, figurações da “cultura” e o se fazer ouvir nos corais Guarani. Revista de Antropologia. USP. São Paulo. 2012.

_____. Misturar e circular em modulações Guarani. Uma etiologia das (in)disposições. Mana [online]. 2017, vol.23, n.3, pp.511-543. ISSN 0104-9313. <http://dx.doi.org/10.1590/1678-49442017v23n3p511>

MAGALHÃES, Antonio Carlos. Os Parakanã e os Akwawa em Paranatin. Boletim do Museu Emilio Goeldi. Série Antropologia, v. 7, n. 2, p. 181-207, 1991.

MAGALHÃES, José Vieira Couto de. Anchieta e as raças e línguas indígenas do Brazil. In: III Centenário do venerável Joseph de Anchieta. Paris: Aillaud & Cia. Casa Editora 96, 1900. Disponível em: <<https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm-ext/1>>. Acesso em: 26.04.2016

MARTINS, Andrébio Márcio Silva; CABRAL, Ana Suelli Arruda Camara; MIRANDA, Maxwell Gomes; COSTA, Lucivaldo Silva; CAMARGOS, Lidiane Szerwinsk. O tronco macro-Jê: Hipóteses e contribuições de Aryon Dall’igna Rodrigues. Fragmentum, nº 46 – jul-dez. 2015.

- MARTINS, Renato. Em torno da catequese e civilização: agências Timbira nos aldeamentos e na política indigenista do Segundo Reinado do Império do Brasil (1840-1889). VII RAM - UFRGS, Porto Alegre, Brasil - GT 08: Violência Estatal, Indigenismo e Povos Indígenas. 2007.
- MAYBURY-LEWIS, David. Introduction. In: *Dialectal Societies: The Gê and Bororo of the Central Brazil*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts and London. 1979.
- _____. Algumas Distinções Cruciais na Etnologia do Brasil Central. In: COIMBRA, Carlos E. A; JAMES, R. Welch. (Org.). *Antropologia e história Xavante em perspectiva*. Rio de Janeiro: Museu do Índio; FUNAI, 2014.
- MAUSS, Marcel. Ensaio sobre as variações sazonais das sociedades esquimós. In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003. (Trabalho original publicado em 1950).
- McLEOD, Ruth; Mitchell, Valerie. *Aspectos da língua Xavante*. Cuiabá: Publicações da SIL, 2003.
- MEAD, David Louis. *Caiapó do Sul: An ethnohistory (1610 – 1920)*. A Dissertation presented to the graduate school of the university of Florida. Doctor of Philosophy. UNIVERSITY OF FLORIDA. 2010
- MEDEIROS, Jean Carlos de Andrade. *Reestabelecendo um tekoha pelos índios Guarani Mbya: um estudo de caso da aldeia Yakã Porã - Garuva/SC*. Dissertação (Mestrado em Agrossistemas) – Centro de Ciências Agrárias, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2006.
- MEIRA, & DRUDE, Sobre a origem histórica dos “prefixos relacionais” das línguas Tupí-Guaraní. *Cadernos de Etnolingüística* (ISSN 1946-7095) v. 5, n. 1, 2013. Disponível em: <<http://www.etnolinguistica.org/issue:vol5n1>>. Acesso em: 11.12.2017.
- MELLATI, Julio Cezar. *Índios e Criadores: a situação dos Krahô na área pastoral do Tocantins*, Monografias do Instituto de Ciências Sociais, UFRJ, vol. 3, Rio de Janeiro. 1967.
- _____. *O sistema social Craô*. Tese (Doutorado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia, Ciências Humanas e Letras, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1970.
- _____. *Ritos de uma tribo Timbira*. São Paulo. Editora Ática, 1978.
- MELIÁ, Bartolomeu. 1981. El ‘Modo de ser’ Guarani en la primera documentación Jesuítica (1594-1639). *Revista de Antropologia*. 24: 1-23.
- _____. 1990. A terra sem mal dos Guarani: economia e profecia. *Revista de Antropologia*. 33: 33-46.

- _____. 2005. Escritos guaraníes como fuentes documentales de la historia paraguaya. *História Unisinos* 9(1):5-18, Janeiro/Abril
- MELLO, Antonio Augusto Souza; KNEIP, Andrea. Novas evidências linguísticas (e algumas arqueológicas) que apontam para a origem dos povos tupi-Guarani no leste amazônico. *Literatura y lingüística*. n. 36, 2017.
- MELLO, Antonio Augusto Souza. Estudo histórico da família lingüística Tupí-Guaraní: aspectos fonológicos e lexicais. Tese apresentada ao Departamento de Lingüística e Língua Vernácula do Instituto de Comunicação e Expressão da Universidade Federal de Santa Catarina como parte dos requisitos para a obtenção do grau de Doutor em Lingüística. Florianópolis. 2000.
- MELLO, Flávia Cristina. Aata Tapé Rupy, seguindo pela estrada: Uma investigação dos deslocamentos territoriais realizados por famílias Mbya e Chiripá no Sul do Brasil. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2001.
- _____. Aetchá Nhanderukuery Karai Retarã: entre deuses e animais: Xamanismo, Parentesco e Transformação entre os Chiripá e Mbyá Guarani. Tese (Doutorado em Antropologia) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2006.
- METRAUX, Alfred. A civilização material das tribos tupi-Guarani. Campo Grande: Gráfica Editora Alvorada, 2012. (Trabalho original publicado em 1928).
- _____. The Caingang. In: *Handbook of South Americans Indians*. Julian H. Steward, Editor- Volume 1 – The marginal tribes. United States Government Printing Office Washington. 1946
- _____. A religião dos Tupinambás e suas relações com a das demais tribos tupi-Guaranis. 2. ed. São Paulo: Nacional: Edusp, 1979.
- MICHAEL, Lev; CHOUSOU-POLYDOURI, Natalia; BARTOLOMEI, Keith; DONNELLY, Erin; WAUTERS, Vivian; MEIRA, Sérgio; O'HAGAN, Zachary. A Bayesian Phylogenetic Classification of Tupí-Guaraní. *LIAMES* 15(2): 193-221 - Campinas, Jul./Dez. - 2015
- MICHAELE, Faris Antonio S. Presença do Índio no Paraná. Formação étnica do Paraná. In: EL-KHATIB, Faissal. (Org.). *História do Paraná*. 2. ed. Curitiba: Grafipar, 1969.
- MILHEIRA, Rafael Guedes. 2010. Arqueologia Guarani no Litoral Sul Catarinense: História e Território. Tese (Doutorado em Arqueologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.
- MANTOVANELLI, Thais. Os Xikrin do Bacajá e a Usina Hidrelétrica de Belo Monte: uma crítica indígena à política dos brancos. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Departamento de Ciências Sociais

da Universidade Federal de São Carlos, para obtenção do título de Doutora em Antropologia Social. São Carlos. 2016.

MOLITERNO et. al. 2011. Dinâmica Social e Familiar: Uma descrição etnográfica de famílias de idosos Kaingang. *Cienc Cuid Saude* 2011; 10(4):836-844

MONTEIRO, John Manuel. Os Guarani e a história do Brasil Meridional: séculos XVI e XVII. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. (Org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992.

MONTOYA, Pe. Antonio Ruiz. *Tesoro de la lengua Guarani*. Iuan Sanchez, Madri. 1639. <https://archive.org/details/tesorodelalengua00ruiz>

MOTA, Lucio Tadeu & NOVAK, Éder da Silva. *Os Kaingang do vale do rio Ivaí: História e relações interculturais*. Maringá: Eduem, 2008a.

_____. Desiguais e combinados: Índios e brancos no vale do rio Tibagi- PR na primeira metade do século XX. *Revista Campos*. Universidade Federal do Paraná. 2013.

MOTA, Lucio Tadeu. A denominação Kaingang na literatura antropológica, histórica e linguística. In: *Nova contribuição aos estudos interdisciplinares dos Kaingang*. Tommasino, Kimye, Mota, Lucio Tadeu & Noelli, Francisco (org.) Londrina. EDUEL. 2004.

_____. As populações indígenas Kaiowá, Kaingang e as populações brasileiras na bacia dos rios Paranapanema/Tibagi no século XIX: conquista e relações interculturais. Universidade Federal da Grande Dourados. *Fronteiras: Revista de História*, Dourados, MS, v. 9, n. 16, jan./jul. 2007.

_____. *As guerras dos índios Kaingang: A história épica dos índios Kaingang no Paraná (1769 - 1924)* 2a. Edição Revisada e ampliada. Maringá-PR. Eduem 2008b.

_____. A presença indígena no vale do Rio Tibagi/PR no início do século XX. *Revista Antíteses*. Londrina. v. 7 n.13, p-358-391, 2014.

_____. A passagem e a presença dos Jê Meridionais por São Paulo e Paraná: uma reflexão etno-histórica. *R. Museu Arq. Etn.*, 27: 135-157, 2016.

NEIRA, J. C. et al. Os Guarani em Santa Catarina: uma “minoría inconveniente”? *Tellus*, v.9, p. 127-148. 2000.

NIMUENDAJU, Curt Unkel. 1910 (2013). Quanto à Questão Coroadó* Regarding the Coroadó question. *Tellus*, ano 13, n. 24, p. 291-297, 2013. (Texto original publicado em 1910).

- _____. As lendas da criação e destruição do mundo como fundamento da religião dos Apapocuva-Guarani. São Paulo: Hucitec: Edusp, 1987. (Trabalho original publicado em 1914).
- _____. Apêndice I. In: Cartas do Sertão de Curt Nimuendaju para Carlos Estevão de Oliveira. Museu Nacional de Etnologia Assírio e Alvim. 2000. (Carta original de 1933).
- _____. A corrida de Toras dos Timbira. *Mana* 7 (2), 151 – 194. Rio de Janeiro. 1934 (2001).
- _____. The Serente. Publication of the Frederick ebb Hodge. Anniversary Publication Fund. Los angeles – The Southwest Museum Administrator of the fund. 1942
- _____. The Eastern Timbira. Tradução de Robert H. Lowie. University of California Press. Berkeley and Los Angeles. Volume 41. 1946.
- NOELLI, Francisco Silva. Sem tekoha não há teko: em busca de um modelo etnoarqueológico da aldeia e da subsistência Guarani e sua aplicação em uma área de domínio no delta do Jacuí/RS. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1993.
- _____. Por uma revisão das hipóteses sobre os centros de origem e rotas de expansão pré-históricas dos Tupi. *Estudos Ibero-Amertcanos*, PUCRS, v.XX, n.1, p.107-135, 1994.
- _____. As hipóteses sobre o centro de origem e rotas de expansão dos Tupi. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, 1996a, v. 39 nº 2.
- _____. Resposta a Eduardo Viveiros de Castro e Greg Urban. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, 1996b, v. 39 nº 2.
- _____. A ocupação humana na região Sul do Brasil: Arqueologia, debates e perspectivas 1872-2000. *Revista USP*, São Paulo, n.44, p. 218-269, dezembro/fevereiro 1999-2000.
- _____. O espaço dos Guarani: A construção do mapa arqueológico no Brasil, Paraguai, Argentina e Uruguai. In: MILHEIRA, R. G.; WAGNER, G. P. (Org.). *Arqueologia Guarani no litoral sul do Brasil*. Curitiba: Appris, 2014.
- NORDENSKIOLD, Baron Erland. The Guarani Invasion of the Inca Empire in the Sixteenth Century: An Historical Indian Migration. *Geographical Review* Vol. 4, No. 2 (Aug., 1917), pp. 103-121.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João. Introduction. In: Dossier: Fighting for Indigenous Lands in Modern Brazil The reframing of cultures and identities. *Vibrant : Virtual Brazilian Anthropology / Associação Brasileira de Antropologia*. Vol 15/nº2 2018.

- PAULA, Eunice Dias. Eventos de fala entre os Apyãwa (Tapirapé) na perspectiva da etnossintaxe: Singularidades em textos orais e escritos. Tese apresentada ao Programa de Pósgraduação em Letras e Linguística da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Goiás. 2012.
- PAREDES, Silvia Liliana. 2010. Los Mbya Guaraníes y el turismo: Diagnóstico del estado de determinadas comunidades Mbya Guaraníes de la Provincia de Misiones, respecto a su relación con la actividad turística. Universidad Nacional de Misiones: Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales Departamento de Turismo. Argentina.
- PARELLADA, Claudia Inês. Relatório final do projeto de caracterização do patrimônio arqueológico da fazenda Polparaná-guaçu Baía de Paranaguá-municípios de Pontal do Paraná e Paranaguá – Paraná. Curitiba. 2009.
- PARELLADA, Claudia Inês & Gottardi Neto, Alberto. Inventário de Sambaquis do Litoral do Paraná. Arquivos do Museu Paranaense, nova série arqueologia, Curitiba, n.7, p.1-42. 1993.
- PEGGION, Edmundo Antonio. 2006. Ritual e vida cotidiana no Sul do Amazonas: Os Tenharim do rio Marmelos. Perspectivas, São Paulo, 29: 149-168, 2006.
- PEQUENO, Eliane da Silva Souza. Trajetória da reivindicação Kayapó sobre a Terra Indígena Badjônkôre. Revista de Estudos e Pesquisas, FUNAI, Brasília, v.1, n.2, p. 249-288, dez. 2004
- PEREIRA, Giovana. Noelli, Francisco Silva. Campos, Juliano Bitencourt. Santos, Marcos Pereira. Zocche, Jairo José. 2016. Ecologia histórica Guarani: As plantas utilizadas no Bioma Mata Atlântica do Litoral Sul de Santa Catarina (Parte 1). Cadernos do Lepaarq. v. 8, n. 26, 2016.
- PEREIRA, Levi Marques. Parentesco e organização social Kaiowa. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1999.
- _____. Imagens Kaiowá do seu sistema social e entorno. Tese (Doutorado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia, Ciências Humanas e Letras, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2004.
- _____. Os Kaiowá de MS: módulos organizacionais e humanização do espaço habitado. 1. ed. Dourados: Editora da UFGD, 2016.
- PHILIPS, Anthony. 2018. Why symmetry gets really interesting when it is broken. Aeon Digital Magazine <https://aeon.co/ideas/why-symmetry-gets-really-interesting-to-physics-when-it-is-broken>
- PIERRI, Daniel Calazans. O perecível e o imperecível: logicado sensível e corporalidade no pensamento Guarani Mbya. São Paulo: FFLCH USP, 2015.

- PIRES, Daniela de Menezes. Alegorias etnográficas do Mbya reko em cenários interétnicos no Rio Grande do Sul (2003-2007): Discurso, prática e holismo Mbya frente às políticas públicas diferenciadas. Dissertação em Antropologia. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre. 2007.
- PIRES, Maria Lígia Moura; Ramos, Alcida Rita. Bugre ou índio: Guarani e Kaingang no Paraná. In: Ramos, Alcida Rita. (Org.). Hierarquia e simbiose: relações intertribais no Brasil. São Paulo. Editora Hucitec, 1980.
- PISSOLATO, Elizabeth de Paula. A duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo Mbya (Guarani). São Paulo: UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NuTI, 2007.
- _____. Dimensões do bonito: Cotidiano e arte vocal Mbya-Guarani. Revista Espaço Ameríndio, Porto Alegre, v. 2, n. 2, p. 35-51, 2008.
- POPÓ, Carli Caxias. Cosmologia na visão Xokleng. 36 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica) – Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015.
- POPYGUA, Timóteo Verá Tupã. Yvyrupa: A terra uma só. São Paulo: Editora Hedra, 2016.
- QUEZADA, S. E. C. A terra de Nhanderu: organização sociopolítica e processos de ocupação territorial dos Mbyá-Guarani em Santa Catarina, Brasil. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2007.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R. 1940. On Social Structure Author(s): Source: The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, Vol. 70, No. 1 (1940), pp. 1-12. https://www.uio.no/studier/emner/sv/sai/SOSANT1600/v12/Radcliffe_Brown_On_Social_Structure_2844197.pdf
- RAMOS, Luciana Moura. Vénh Jykre e Ke han há He: permanência e mudança do sistema jurídico Kaingang no Tibagi. Tese (Doutorado em Antropologia) – Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, Brasília, 2008.
- REHNFELTD, Marilín. 2000. Etnohistoria de los Caaguá (Guaraní) del este paraguay (1537-1669), Suplemento Antropológico, 35, 1: 91-180.
- _____. 2013. Notas sobre la situación de los Guaraní en el Paraguay contemporáneo. La Rivada: Investigaciones em Ciencias Sociales. http://larivada.com.ar/index.php?option=com_content&view=article&id=8:notas-sobre-la-situaci%C3%B3n-de-los-quarn%C3%AD-en-el-paraguay-contempor%C3%A1neo&catid=28&Itemid=104
- RIBEIRO, Darcy. Diários Índios: os Urubu-Kaapor. São Paulo. Companhia das Letras, 1996.

- RICARDO, Beto; RICARDO, Fany. (Org.). Povos indígenas no Brasil: 2006-2010. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2011.
- RITTER, M. L. 1979. A mão-de-obra indígena e o ouro do sul do Brasil. In. Boletim do IHGEPR, vol. XXXVI.
- RIVIERE, Peter. A propósito de Redes de relações nas Guianas. Mana v. 13, n.1, p. X, Rio de Janeiro, 2007.
- ROBINSON, Mark. Souza, Jonas Gregorio De. Maezumi, S. Yoshi, Cardenas, Macarena; Pessenda, Luiz; Prufer, Keith; Corteletti, Rafael; Scunderlick, Deise; Mayle, Francis Edward; De Blasis, Paulo; & Iriarte, José; 2018 Uncoupling human and climate drivers of late Holocene vegetation change in southern Brazil. Scientific REPORTS | (2018) 8:7800 | DOI:10.1038/s41598-018-24429-5.. www.nature.com/scientificreports
- RODRIGUES, Aryon Dall'Igna. A classificação do tronco linguístico tupi. Revista de Antropologia. v. 12, n. 1/2, p. 99-104, 1964. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/ra/issue/view/8401>>. Acesso em: 15.12.2017
- _____. 2011. Relações internas na família linguística Tupi-Guarani. Revista Brasileira de Linguística Antropológica. v. 3, n. 2, 2011.
- _____. 2013. Línguas Indígenas Brasileiras. Brasília: Laboratório de Línguas Indígenas da UnB. <http://www.laliunb.com.br/>
- _____.; Cabral, Ana Suely Arruda. Revendo a classificação interna da família Tupi-Guarani. In _____.; A. S. A. C. Cabral (orgs.). Línguas indígenas Brasileiras. Fonologia, gramática e história [Atas do I Encontro Internacional do Grupo de Trabalho sobre Línguas Indígenas da ANPOLL]. Tomo I, pp 327-337. Belém: Editora Universitária Pará, 2002.
- RODRIGUES, João Barbosa. A Botânica: Nomenclatura indígena e Seringueiras. Edição comemorativa do Sesquicentenário de João Barbosa Rodrigues. - Edição Fac-Similada das obras Mbaé Káa – Tapyiyetá Enoyndava e As Heveas pertencentes à Biblioteca do Jardim Botânico do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro. 1905.
- ROSA, Patrícia Carvalho. “Para deixar crescer e existir”: sobre a produção de corpos e pessoas Kaingang. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, Brasília, 2011.
- _____. 2013. Viver em “comunidade”: notas sobre a casa como espaço da produção de corpos (d)e parentes Kaingang. Revista Temáticas, Campinas. 21(42) v.2, p. 115-149, 2013.
- ROSA, Rogério Reus Gonçalves da. Mitologia e xamanismo nas relações sociais Inuit e Kaingang. Espaço Ameríndio, Porto Alegre, v. 5, n. 3, p. 98-122, 2011.

SÁEZ, Oscar Calávia. Esse obscuro objeto de pesquisa: manual de método, técnicas e teses em Antropologia. Ilha de Santa Catarina: Edição do Autor, 2013.

SAINT-HILAIRE, Auguste de. Viagem à província de São Paulo e resumo das viagens ao Brasil, província cisplatina e missões do Paraguai. São Paulo: Martins, 1940.

_____. Viagem à Província de Santa Catarina (1820). São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1936. Disponível em: <<http://www.brasiliana.com.br/obras/viagem-a-provincia-de-santa-catarina-1820>>. Acesso em: 14.08.2014.

_____. Viagem pela comarca de Curitiba. Curitiba: Coleção Farol do Saber; Fundação Cultural, 1995. (Texto original de 1851).

SALVADOR, Frei Vicente. História do Brasil. Edição revista por Capistrano de Abreu. São Paulo; Rio de Janeiro: Editores proprietários Weisflog irmãos, 1918. (Trabalho original publicado em 1627).

SAMPAIO, Theodoro. O Tupi na Geographia Nacional. memoria lida no Instituto Historico e Geographico de S. Paulo. São Paulo: Typ. da Casa Eclectica, 1901.

SANTOS, Antonio Vieira. Memoria Histórica: chronológica, topográfica e descriptiva da Cidade de Paranaguá e seu Município (1850). Curitiba: Museu Paranaense, 1951. 511p.

SANTOS, Silvio Coelho dos. Indígenas de Santa Catarina. In. História de Santa Catarina. Vol 2. Curitiba: Grafipar, 1970.

_____. Notícia sobre os Carijó. In. _____.; NACKE, A.; REIS, M. J. São Francisco do Sul: muito além da viagem de Gonneville. Florianópolis: Ed. da UFSCAR, 2004.

_____. Uma viagem para além da cristandade. In. _____.; NACKE, A.; REIS, M. J. São Francisco do Sul: muito além da viagem de Gonneville. Florianópolis: Ed. da UFSCAR, 2004.

SCHADEN, Egon. Aspectos fundamentais da cultura Guarani. 3. ed. São Paulo: EPU: Edusp, 1974.

SCHIMDL, Ulrich. Viaje al rio de la Plata. Biblioteca Virtual Universal. 2003 (1553). <http://www.biblioteca.org.ar/libros/10069.pdf>

SCHMITZz, Pedro Ignácio (coordenador). As casas subterrâneas de São José do Cerrito, SC. São Leopoldo; RS: Instituto Anchieta de Pesquisas. 2014.

SILVA, Aracy Lopes da. Dois séculos e meio de história Xavante. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992.

SILVA, Cristhian Teófilo. Tembé Tenetehara de Santa Maria do Pará: formas de silenciamento étnico, resistências e luta por direitos. Tese (Doutorado em

Antropologia) – Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, Brasília, 2006.

SILVA, Maria Amélia Reis. Pronomes, ordem e ergatividade em Mebengokrê (Kayapó). Dissertação de mestrado. Instituto de estudos da linguagem. UNICAMP. 2001.

SILVA, Tabita Fernandes. História da língua Tenetehára: contribuição aos estudos históricos comparativos sobre a diversificação da família Tupí-Guaraní do tronco Tupi. Tese (Doutorado em Linguística) – Instituto de Letras, Universidade de Brasília, Brasília, 2010.

SOARES, André Luiz. Contribuição à arqueologia Guarani: estudo do sítio Röpke. Tese (Doutorado em Arqueologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2004.

SOARES, Mariana de Andrade. Caminhos para viver o Mbya reko: estudo antropológico do contato interétnico e de políticas públicas de etnodesenvolvimento a partir da pesquisa etnográfica junto a coletivos Guarani no Rio Grande do Sul. Tese (Doutorado em Antropologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul Porto Alegre, 2012.

SOARES-PINTOo, Nicole. De coexistências: sobre a constituição de lugares djereomitxi. Dossiê Antropologia das T/terras. Revista de Antropologia da UFSCAR. V. 9, n. 1, 2017.

SOLANO, Eliete de Jesus Bararuá. Descrição gramatical da língua Araweté. Tese (Doutorado em Linguística) – Instituto de Letras, Universidade de Brasília, Brasília, 2009.

SOUSA, Gabriel Soares de. 1587 (1879). Tratado Descritivo do Brasil em 1587. Typhographia de João Ignacio da Silva. Rio de Janeiro. <http://www2.senado.leg.br/bdsf/item/id/242787>

SOUZA, Jonas Gregorio de; Corteletti, Rafael; Robinson, Mark; Iriarte, José. The genesis of monuments: Resisting outsiders in the contested landscapes of southern Brazil. Journal of Anthropological Archaeology, Amsterdã, v. 41, p. 196-212, 2016.

SPENCER, Herbert. 1860 (1884). The Social Organism. In: The Man Versus The State, with Six Essays on Government, Society and Freedom. Indianapolis, IN: Liberty Fund, Inc. <http://www.econlib.org/library/LFBooks/Spencer/spnMvS9.html>

SPENASSATO, Josiéli Andréia. Os lados da mistura: desafios da coabitação e dos intercassamentos na Terra Indígena São Jerônimo (PR/Brasil). Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Setor de Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2016.

STADEN, Hans. Duas viagens ao Brasil. Porto Alegre: LP&M, 2010.

- TEAO, Kalna Mareto. Território e Identidade dos Guarani Mbya do Espírito Santo (1967-2006). Tese (Doutorado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2015.
- TESTA, Adriana Queiroz. Caminhos de saberes Guarany Mbya: modos de criar, crescer e comunicar. Tese (Doutorado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.
- TOMMASINO, Kimiye. A história dos Kaingáng da bacia do Tibagi: uma sociedade Jê meridional em movimento. Tese (Doutorado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1995.
- _____. 2011. Os novos acampamentos (wãre) Kaingang na cidade de Londrina: Mudança e Persistência Numa Sociedade Jê. Acessado em 24/04/2016. http://ktommasino.blogspot.com.br/2011/03/os-novos-acampamentos-ware-Kaingang-na_02.html
- URBAN, Greg. A história da cultura brasileira segundo as línguas nativas. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992.
- _____. On the geographical origins and dispersion of Tupian Languages. Revista de Antropologia, São Paulo, USP, 1996, v. 39 nº 2.
- VASCONCELOS, Eduardo Alves. Investigando a hipótese Cayapó do Sul-Panará. Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem. 2013.
- VASCONCELOS, Viviane Coneglian Carrilho de. Tramando redes: Parentesco e circulação de crianças Guarani no Litoral de Santa Catarina. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Florianópolis, 2011.
- VEIGA, Juracilda. Cosmologia e práticas rituais Kaingang. Tese de doutorado em Antropologia. Unicamp. Campinas. 2000.
- _____. Aspectos fundamentais da cultura Kaingang. Editora Curt Nimuendajú, 2006.
- VIDAL, Lux. Morte e Vida de uma Sociedade Indígena Brasileira: os Kayapó-Xikrin do Rio Cateté. São Paulo: Editora HUCITEC & Editora da Universidade de São Paulo. 1977.
- VIDAL, Waldomiro Nunes & VIDAL, Maria Rosária Rodrigues. Botânica: Organografia – Quadros sinóticos ilustrados de fanerógamos. 4ª edição revista e ampliada. Universidade Federal de Viçosa. Minas Gerais. 2006.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Araweté: os deuses canibais. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.

- _____. Pensando o parentesco ameríndio. In: Antropologia do Parentesco: Estudos ameríndios. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1995.
- _____. Comentários ao artigo de Francisco Noelli. Revista de Antropologia, São Paulo, USP, 1996, v. 39 nº 2.
- _____. O problema da afinidade na Amazônia. In: A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Cosac Naify, 2002.
- _____. Metafísicas canibales: líneas de antropologia posestructural. Buenos Aires: Katz editores, 2010.
- _____. Radical Dualism: A meta-fantasy on the square root of dual organizations, or a savage homage to Levi-Strauss. 100 Notes – 100 Thoughts. Documenta 13 nº 056. Hatje Cantz. 2012.
- WAGNER, Roy. Coyote Anthropology. Lincoln; London: University of Nebraska Press, 2010.
- WALKER, Robert S.; Søren Wichmann, Thomas Mailund, Curtis J. Atkisson. Cultural Phylogenetics of the Tupi Language Family in Lowland South America. Plus One. April 2012 | Volume 7 | Issue 4 | e35025.
- WIESEMANN, Ursula. Os dialetos da língua Kaingang e o Xokleng. Arquivos de Anatomia e Antropologia. v.3, ano 3. Rio de Janeiro, 1978.
- YOKOI, Marcelo. Na terra, no céu: os Awá-Guajá e os Outros. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Centro de Educação e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2014.
- ZERRIES, Otto. Organização dual e imagem do mundo entre os índios brasileiros. In: SCHADEN, Egon. (Org.) Leituras e etnologia brasileira. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.

SITES

Base de datos de Pueblos Indígenas e Originarios. Ministerio da Cultura – Peru.: <http://bdpi.cultura.gob.pe/introduccion>

Instituto Socioambiental. Povos Indígenas no Brasil.

DOCUMENTOS

CEPAL - COMISION ECONOMICA PARA AMAERICA LATINA Y EL CARIBE. 2011a. Atlas sociodemográfico de los pueblos indígenas del Perú. 2011. Santiago del Chile.

CEPAL - COMISION ECONOMICA PARA AMERICA LATINA Y EL CARIBE. 2011b. Atlas diagnóstico sociodemográfico de los pueblos indígenas de la Argentina. 2011. Santiago del Chile.

CPI- Comissão Pró-Índio. 2013. Terras Indígenas na Mata Atlântica: Pressões e Ameaças. 2ª edição. São Paulo.

CTI – Conselho de Trabalho Indigenista (coordenação). 2013. Xondaro Mbaraete: a força do Xondaro / coordenação editorial Centro de Trabalho Indigenista (CTI). São Paulo.

CTI – Conselho de Trabalho Indigenista (coordenação). 2015. Guata Porã – Belo Caminhar. / coordenação editorial Maria Inês Ladeira - Centro de Trabalho Indigenista (CTI). São Paulo.

CTI – Conselho de Trabalho Indigenista e CGY – Comissão Yvy Rupá. 2017. Ojejapo Tekoarã: etnomapeamento do tekoa Kuaray Haxa, litoral do Paraná. Circulação restrita.

DGEEC - Dirección General de Estadística, Encuestas y Censos. 2004. Atlas de las Comunidades Indígenas en el Paraguay.

EMGC, Equipe Mapa Guarani Continental. Caderno Mapa Guarani Continental: povos Guarani na Argentina, Bolívia, Brasil e Paraguai. / Equipe Mapa Guarani Continental - EMGC. Campo Grande, MS. Cimi, 2016.

INDEC – Insituto Nacional de Estadistica y Censos. 2010. Argentina. https://www.indec.gov.ar/nivel4_default.asp?id_tema_1=2&id_tema_2=41&id_tema_3=135

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA E INFORMÁTICA. CENSOS NACIONALES 2007: XI DE POBLACIÓN Y VI DE VIVIENDA RESUMEN EJECUTIVO RESULTADOS DEFINITIVOS DE LAS COMUNIDADES INDÍGENAS. 2009.

IPOL - Instituto de Investiga  o e Desenvolvimento em Política Linguística. 2011. Inventário da Língua Guaraní Mbya - Inventário Nacional da Diversidade Linguística / Organiza  o Rosángela Morello e Ana Paula Seiffert – Florianópolis : IPOL : Editora Garapuvu, 2011

Ministerio de Salud. Oficina General de Estadística e Informática. Oficina de Estadística. 2013. Comunidades Indígenas: Caracterización de su Población, Situación de Salud y factores determinantes de la Salud. Peru, 2012.

UNICEF Y FUNPROEIB Andes. **Atlas Socioling  stico de Pueblos Indígenas En América Latina**. Tomo I e Tomo II. FUNPROEIB Andes. Cochabamba: Bolívia, 2009.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ. Manual de normaliza  o de documentos científicos de acordo com as normas da ABNT / Maria Simone Utida dos Santos Amadeu... [et. al.] – Curitiba: Ed. UFPR, 2015.

MDRyT – Ministerio de Desarrollo Rural y Tierras - ViceMinisterio de Tierras. **Atlas de Terr  rios Indígenas y Originarios del Bolivia**, 2010. Disponível em: <<http://www.vicetierras.gob.bo/atlas/tree-show-files.html>>. Acesso em:

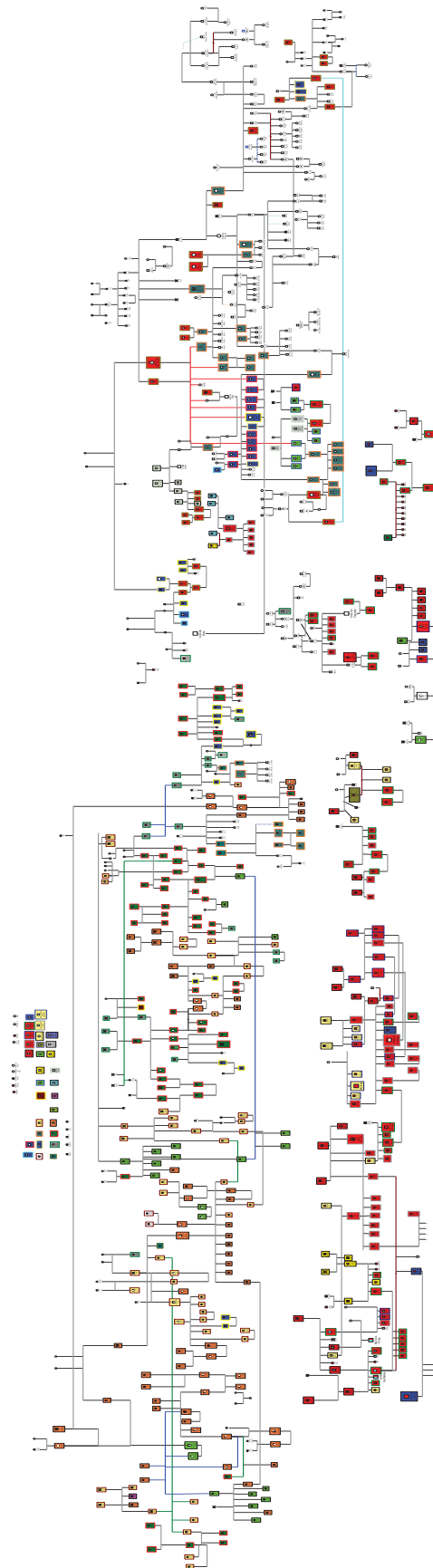
WORLD BANK. **Plan con Pueblos Indígenas 2010– Plan Nacer Provincia de Misiones**, 2010. Disponível em: <<http://documents.worldbank.org/curated/en/845231468221981671/pdf/IPP4350v50SPAN1OMISO0ANUAL020100PPI.pdf>> . Acesso em: 20.11.2016

FILMOGRAFIA

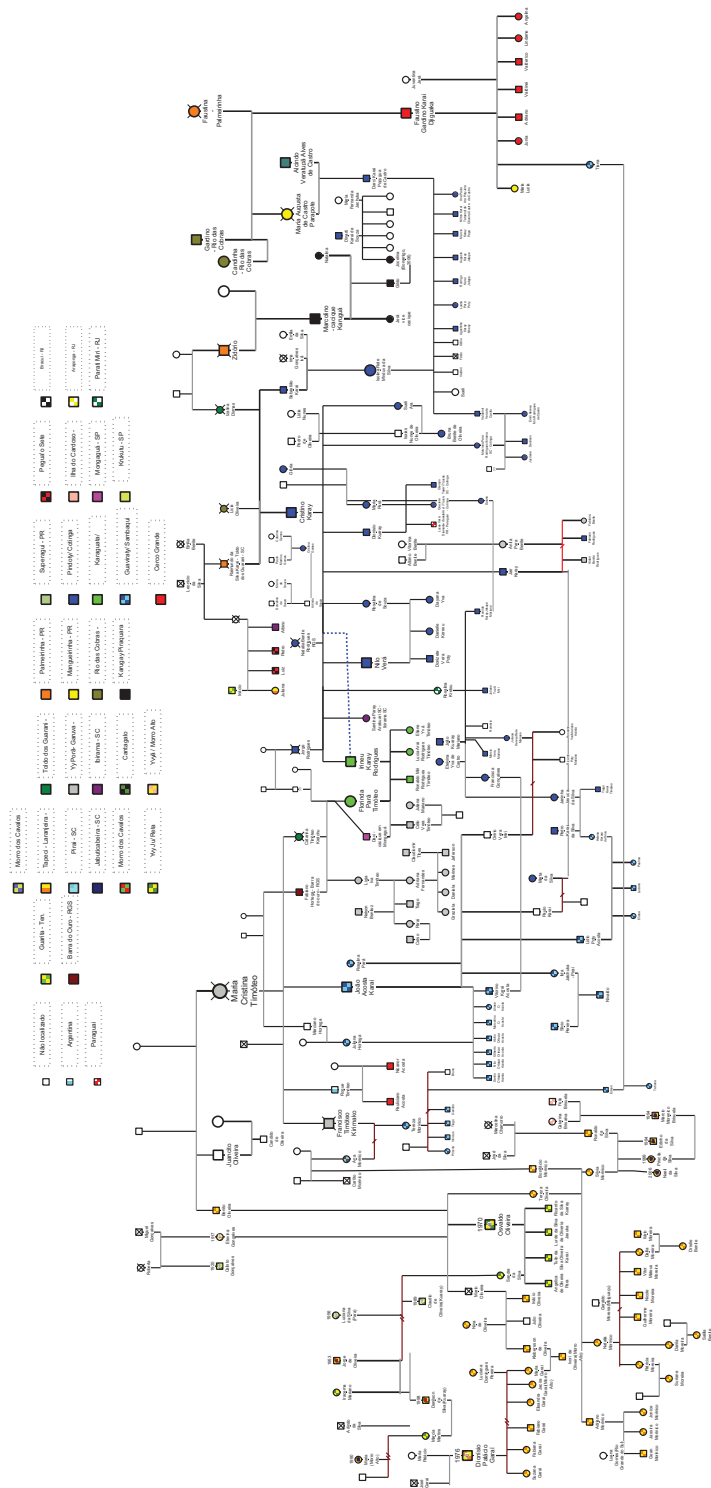
BICICLETAS de Nhanderu. Dire  o: Coletivo Mbya-Guarani de Cinema (ORTEGA, Ariel; FERREIRA, Alexandre; FERREIRA Patrícia; BENITES, Germano; MORINICO, Jorge, VILHALBA, Cirilo; ORTEGA, Léo). Produ  o: X. Distribui  o: X, 2011. (46 min.)

T  VA: a casa de pedra. Dire  o: Ariel; CARVALHO, Ernesto de; FERREIRA, Patrícia; CARELLI, Vincent. Produ  o: X. Distribui  o: Instituto do Patrim  nio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), 2012. (78 min.)

ANEXO 1: GENEALOGIA KAINGANG (NORTE DO PARANÁ)



ANEXO 2: GENEALOGIA MBYA (LITORAL PARANÁ E NORTE SANTA CATARINA)



ANEXO 3 BASE DE DADOS LOCALIZAÇÃO E DEMOGRAFIA

Família	Macro unidade étnica	Etnias/ Terra Indígena	aldeia	população	aldeias	média
JE	Kaingang	Kaingang Sul	Ore Mág	77	1	77
JE	Kaingang	Kaingang Sul	Felicianana	300	1	300
JE	Kaingang	Kaingang Sul	Inhacorã	1300	1	1300
JE	Kaingang	Kaingang Sul	Emã Fag Ky	152	1	152
JE	Kaingang	Kaingang Sul	Boa Vista	169	1	169
JE	Kaingang	Kaingang Sul	Passo Grande Forquilha	1008	2	504
JE	Kaingang	Kaingang Sul	Condá	476	1	476
JE	Kaingang	Kaingang Sul	Palmas	755	1	755
JE	Kaingang	Kaingang Sul	Rio dos Índios	260	1	260
JE	Kaingang	Kaingang Sul	Estrela	130	1	130
JE	Kaingang	Kaingang Sul	Irai	644	1	644
JE	Kaingang	Kaingang Sul	Carreteiro	298	1	298
JE	Kaingang	Kaingang Sul	Cacique Doble	902	1	902
JE	Kaingang	Kaingang Sul	Carazinho	75	1	75
JE	Kaingang	Kaingang Sul	Segu	135	1	135
JE	Kaingang	Kaingang Sul	Borboleta	210	1	210
JE	Kaingang	Kaingang Sul	Ventarra	270	1	270
JE	Kaingang	Kaingang Sul	Ligeiro	1600	1	1600
JE	Kaingang	Kaingang Sul	Toldo Pinhal	100	1	100
JE	Kaingang	Kaingang Sul	Toldo Imbu	381	1	381
JE	Kaingang	Kaingang Sul	Toldo Chimbangue	500	1	500
JE	Kaingang	Kaingang Sul	Re Kuju	86	1	86
JE	Kaingang	Kaingang Sul	Lajeado de Bugre	112	1	112
JE	Kaingang	Kaingang Sul	Mato Castelhana	304	1	304
JE	Kaingang	Kaingang Sul	Ketyjug Tegtu	103	1	103
JE	Kaingang	Kaingang Sul	Pontão	70	1	70
JE	Kaingang	Kaingang Sul	Vargas	77	1	77
JE	Kaingang	Kaingang Sul	Foxá	96	1	96
JE	Kaingang	Kaingang Sul	Pó Nanh Mág	15	1	15
JE	Kaingang	Kaingang Sul	Pó Myg	51	1	51
JE	Kaingang	Kaingang PR	São Jerônimo	750	1	750
JE	Kaingang	Kaingang PR	Mococa	155	1	155
JE	Kaingang	Kaingang PR	Tupã Nhee Kretã	42	1	42
JE	Kaingang	Kaingang PR	Marrecas	565	1	565
JE	Kaingang	Kaingang PR	Faxinal	683	1	683
JE	Kaingang	Kaingang SP	Vanuíre	200	1	200
JE	Kaingang	Kaingang SP	Icatu	113	1	113
JE	Kaingang	Kaingang Sul	Monte Caseros	568	1	568
JE	Kaingang	Kaingang PR Apucarantina	Sede	2072	4	518
JE	Kaingang	Kaingang PR Apucarantina	Gok Kupreg	2072	4	518
JE	Kaingang	Kaingang PR Apucarantina	Barreiro	2072	4	518
JE	Kaingang	Kaingang PR Apucarantina	Serrinha	2072	4	518
JE	Kaingang	Kaingang PR Barão de Antonina	Sede	470	2	235

JE	Kaingang	Kaingang PR Barão de Antonina	Cedro	470	2	235
JE	Kaingang	Kaingang Sul Guarita	Sede	6650	15	443,3333333
JE	Kaingang	Kaingang Sul Guarita	Missão Indígena	6650	15	443,3333333
JE	Kaingang	Kaingang Sul Guarita	Katiú Gria	6650	15	443,3333333
JE	Kaingang	Kaingang Sul Guarita	Laranjeiras	6650	15	443,3333333
JE	Kaingang	Kaingang Sul Guarita	Mato Queimado	6650	15	443,3333333
JE	Kaingang	Kaingang Sul Guarita	Linha S. Paulo	6650	15	443,3333333
JE	Kaingang	Kaingang Sul Guarita	São João do Irapuá	6650	15	443,3333333
JE	Kaingang	Kaingang Sul Guarita	Bananeiras	6650	15	443,3333333
JE	Kaingang	Kaingang Sul Guarita	Linha Mó	6650	15	443,3333333
JE	Kaingang	Kaingang Sul Guarita	Pau Escrito	6650	15	443,3333333
JE	Kaingang	Kaingang Sul Guarita	Capoeira dos Amoro	6650	15	443,3333333
JE	Kaingang	Kaingang Sul Guarita	Linha Esperança	6650	15	443,3333333
JE	Kaingang	Kaingang Sul Guarita	Três Soitas	6650	15	443,3333333
JE	Kaingang	Kaingang Sul Guarita	ABC	6650	15	443,3333333
JE	Kaingang	Kaingang Sul Guarita	Pedra Lisa	6650	15	443,3333333
JE	Kaingang	Kaingang Sul	Inhacorá	1300	1	1300
JE	Kaingang	Kaingang PR Ivaí	Sede	2100	3	700
JE	Kaingang	Kaingang PR Ivaí	Laranjal	2100	3	700
JE	Kaingang	Kaingang PR Ivaí	Bela Vista	2100	3	700
JE	Kaingang	Kaingang PR Mangueirinha	Sede	1617	5	323,4
JE	Kaingang	Kaingang PR Mangueirinha	Mato Branco	1617	5	323,4
JE	Kaingang	Kaingang PR Mangueirinha	Água Santa	1617	5	323,4
JE	Kaingang	Kaingang PR Mangueirinha	Fazenda	1617	5	323,4
JE	Kaingang	Kaingang PR Mangueirinha	Paiol Queimado	1617	5	323,4
JE	Kaingang	Kaingang PR Mangueirinha	Planalto	44	1	44
JE	Kaingang	Kaingang Sul Monte Caseros	1	588	3	196
JE	Kaingang	Kaingang Sul Monte Caseros	2	588	3	196
JE	Kaingang	Kaingang Sul Monte Caseros	3	588	3	196
JE	Kaingang	Kaingang Sul Nonoai	Nonoai	2475	4	618,75
JE	Kaingang	Kaingang Sul Nonoai	Bananaeira II	2475	4	618,75
JE	Kaingang	Kaingang Sul Nonoai	Bananeira I	2475	4	618,75
JE	Kaingang	Kaingang Sul Nonoai	Sede	2475	4	618,75
JE	Kaingang	Passo grande do Forquilha	Passo Grande Forquilha	1008	2	504
JE	Kaingang	Passo grande do Forquilha	2	1008	2	504
JE	Kaingang	Queimadas	Sede	610	3	203,3333333
JE	Kaingang	Queimadas	Campo	610	3	203,3333333
JE	Kaingang	Queimadas	Missão	610	3	203,3333333
JE	Kaingang	Rio da Varzea	Sede	548	4	137
JE	Kaingang	Rio da Varzea	Jacutinga	548	4	137
JE	Kaingang	Rio da Varzea	Limeira	548	4	137
JE	Kaingang	Rio da Varzea	Veiga	548	4	137
JE	Kaingang	Rio das Cobras	Sede	3250	6	541,6666667
JE	Kaingang	Rio das Cobras	Trevo	3250	6	541,6666667

JE	Kaingang	Rio das Cobras	Taquara	3250	6	541,6666667
JE	Kaingang	Rio das Cobras	Campo do dia	3250	6	541,6666667
JE	Kaingang	Rio das Cobras	Encruzilhada	3250	6	541,6666667
JE	Kaingang	Rio das Cobras	Vila Nova	3250	6	541,6666667
JE	Kaingang	Serrinha	Serrinha	2185	13	168,0769231
JE	Kaingang	Serrinha	Baixada	2185	13	168,0769231
JE	Kaingang	Serrinha	Gramado Verde	2185	13	168,0769231
JE	Kaingang	Serrinha	Pedras Brancas	2185	13	168,0769231
JE	Kaingang	Serrinha	Linha Produção	2185	13	168,0769231
JE	Kaingang	Serrinha	Marcato	2185	13	168,0769231
JE	Kaingang	Serrinha	São Sebastião	2185	13	168,0769231
JE	Kaingang	Serrinha	Capoeira Grande	2185	13	168,0769231
JE	Kaingang	Serrinha	Linha Bela Vista	2185	13	168,0769231
JE	Kaingang	Serrinha	Boa Vida	2185	13	168,0769231
JE	Kaingang	Serrinha	Felipe	2185	13	168,0769231
JE	Kaingang	Serrinha	Luzato	2185	13	168,0769231
JE	Kaingang	Serrinha	Polita	2185	13	168,0769231
JE	Kaingang	Toldo Chimbangue	Toldo Chimbangue	500	2	250
JE	Kaingang	Toldo Chimbangue	Toldo Chimbangue II	500	2	250
JE	Kaingang	Votouro	Votouro	1355	3	451,6666667
JE	Kaingang	Votouro	2	1355	3	451,6666667
JE	Kaingang	Votouro	3	1355	3	451,6666667
JE	Kaingang	Xapeco	Paio de Barro	4823	11	438,4545455
JE	Kaingang	Xapeco	Pinhalzinho	4823	11	438,4545455
JE	Kaingang	Xapeco	Cerro Doce	4823	11	438,4545455
JE	Kaingang	Xapeco	Serrano	4823	11	438,4545455
JE	Kaingang	Xapeco	Sede	4823	11	438,4545455
JE	Kaingang	Xapeco	Samburá	4823	11	438,4545455
JE	Kaingang	Xapeco	Banhado Grande	4823	11	438,4545455
JE	Kaingang	Xapeco	Olaria	4823	11	438,4545455
JE	Kaingang	Xapeco	Jacuí	4823	11	438,4545455
JE	Kaingang	Xapeco	Matão	4823	11	438,4545455
JE	Kaingang	Xapeco	Água Branca	4823	11	438,4545455
JE	Kaingang	Planalto	Planalto	44	1	44
JE	Mêbengôkre	Badjonkore	Kranhâmpare	230	2	115
JE	Mêbengôkre	Badjonkore	Ngônôkâket	230	2	115
JE	Mêbengôkre	Cateté	Cateté	716	2	358
JE	Mêbengôkre	Cateté	Djujeko	716	2	358
JE	Mêbengôkre	Crocaimoro	Cocraimoro	4548	8	568,5
JE	Mêbengôkre	Crocaimoro	Krikretum	4548	8	568,5
JE	Mêbengôkre	Crocaimoro	Gorotire	4548	8	568,5
JE	Mêbengôkre	Crocaimoro	A'ukre	4548	8	568,5
JE	Mêbengôkre	Crocaimoro	Moikarakro	4548	8	568,5
JE	Mêbengôkre	Crocaimoro	Pinkaiti	4548	8	568,5
JE	Mêbengôkre	Crocaimoro	Kubenkranken	4548	8	568,5
JE	Mêbengôkre	Crocaimoro	Pukararâkre	4548	8	568,5

JE	Mêbengôkre	Kapoto	Piarapu	1388	3	462,6666667
JE	Mêbengôkre	Kapoto	Metyktire	1388	3	462,6666667
JE	Mêbengôkre	Kapoto	Kapot	1388	3	462,6666667
JE	Mêbengôkre	Kararao e Bau	Kararaô	88	1	88
JE	Mêbengôkre	Kararao e Bau	Bau	188	1	188
JE	Mêbengôkre	Las Casas	Kaprâmkre	409	3	136,3333333
JE	Mêbengôkre	Las Casas	Rônekore	409	3	136,3333333
JE	Mêbengôkre	Las Casas	Tekrejarôti-re	409	3	136,3333333
JE	Mêbengôkre	Menkragnoti	Kubenkokre	3328	3	1109,333333
JE	Mêbengôkre	Menkragnoti	Pukany	3328	3	1109,333333
JE	Mêbengôkre	Menkragnoti	Kendjan	3328	3	1109,333333
JE	Mêbengôkre	Xikrin Bacaja	Pytako	746	8	93,25
JE	Mêbengôkre	Xikrin Bacaja	Pykaiaka	746	8	93,25
JE	Mêbengôkre	Xikrin Bacaja	Kenkudjoy	746	8	93,25
JE	Mêbengôkre	Xikrin Bacaja	Krahn	746	8	93,25
JE	Mêbengôkre	Xikrin Bacaja	Kamoktiko	746	8	93,25
JE	Mêbengôkre	Xikrin Bacaja	Poty Kro	746	8	93,25
JE	Mêbengôkre	Xikrin Bacaja	Bacajá	746	8	93,25
JE	Mêbengôkre	Xikrin Bacaja	Mrotidjã	746	8	93,25
JE	Timbira	Timbira Apanyekra	Escalvado	1076	1	1076
JE	Timbira	Apinaye	São José	2277	16	142,3125
JE	Timbira	Apinaye	Buriti Comprido	2277	16	142,3125
JE	Timbira	Apinaye	Cocalinho	2277	16	142,3125
JE	Timbira	Apinaye	Palmeiras	2277	16	142,3125
JE	Timbira	Apinaye	Patizal	2277	16	142,3125
JE	Timbira	Apinaye	Prata	2277	16	142,3125
JE	Timbira	Apinaye	Cocal Grande	2277	16	142,3125
JE	Timbira	Apinaye	Bacabinha	2277	16	142,3125
JE	Timbira	Apinaye	Abacaxi	2277	16	142,3125
JE	Timbira	Apinaye	Areia Branca	2277	16	142,3125
JE	Timbira	Apinaye	Serrinha	2277	16	142,3125
JE	Timbira	Apinaye	Boi Morto	2277	16	142,3125
JE	Timbira	Apinaye	Botica	2277	16	142,3125
JE	Timbira	Apinaye	Bonito	2277	16	142,3125
JE	Timbira	Apinaye	Girassol	2277	16	142,3125
JE	Timbira	Apinaye	Brejão	2277	16	142,3125
JE	Timbira	Apinaye	Riachinho	2277	16	142,3125
JE	Timbira	Kraho	Pedra Branca	2992	18	166,2222222
JE	Timbira	Kraho	Santa Cruz	2992	18	166,2222222
JE	Timbira	Kraho	Manoel Alves Pequeno	2992	18	166,2222222
JE	Timbira	Kraho	Campo Limpo	2992	18	166,2222222
JE	Timbira	Kraho	5	2992	18	166,2222222
JE	Timbira	Kraho	6	2992	18	166,2222222
JE	Timbira	Kraho	7	2992	18	166,2222222
JE	Timbira	Kraho	8	2992	18	166,2222222
JE	Timbira	Kraho	9	2992	18	166,2222222

JE	Timbira	Kraho	10	2992	18	166,2222222
JE	Timbira	Kraho	11	2992	18	166,2222222
JE	Timbira	Kraho	12	2992	18	166,2222222
JE	Timbira	Kraho	13	2992	18	166,2222222
JE	Timbira	Kraho	14	2992	18	166,2222222
JE	Timbira	Kraho	15	2992	18	166,2222222
JE	Timbira	Kraho	16	2992	18	166,2222222
JE	Timbira	Kraho	17	2992	18	166,2222222
JE	Timbira	Kraho	18	2992	18	166,2222222
JE	Timbira	Kraho	19	2992	18	166,2222222
JE	Timbira	Kraho	20	2992	18	166,2222222
JE	Timbira	Krikati	Raiz	1060	6	176,6666667
JE	Timbira	Krikati	Arraia	1060	6	176,6666667
JE	Timbira	Krikati	São José	1060	6	176,6666667
JE	Timbira	Krikati	Recanto dos Cocais	1060	6	176,6666667
JE	Timbira	Krikati	Campo Alegre	1060	6	176,6666667
JE	Timbira	Krikati	Jerusalém	1060	6	176,6666667
JE	Timbira	Kykateje	8	362	4	90,5
JE	Timbira	Kykateje	Akratikateje	362	4	90,5
JE	Timbira	Kykateje	3	362	4	90,5
JE	Timbira	Kykateje	Kykateje	362	4	90,5
JE	Timbira	Parkateje	2	646	4	161,5
JE	Timbira	Parkateje	Reserva	646	4	161,5
JE	Timbira	Parkateje	Parkateje	646	4	161,5
JE	Timbira	Parkateje	Mãe Maria	646	4	161,5
JE	Timbira	Pykopje	1	769	4	192,25
JE	Timbira	Pykopje	Gavião	769	4	192,25
JE	Timbira	Pykopje	Gavião	769	4	192,25
JE	Timbira	Pykopje	Governador	769	4	192,25
JE	Timbira	Ramkokamekra	2	2175	2	1087,5
JE	Timbira	Ramkokamekra	1	2175	2	1087,5
JE	Timbira	Krenye e Canela	Krenyê	104	1	104
JE	Timbira	Krenye e Canela	Krahô - Canela	122	1	122
JE	Xavante	Areiões	2	965	3	321,6666667
JE	Xavante	Areiões	Areiões	965	3	321,6666667
JE	Xavante	Areiões	Namunkurá	965	3	321,6666667
JE	Xavante	Marechal Rondon	Xavante Marechal Rondon	548	7	78,28571429
JE	Xavante	Marechal Rondon	2	548	7	78,28571429
JE	Xavante	Marechal Rondon	3	548	7	78,28571429
JE	Xavante	Marechal Rondon	4	548	7	78,28571429
JE	Xavante	Marechal Rondon	5	548	7	78,28571429
JE	Xavante	Marechal Rondon	6	548	7	78,28571429
JE	Xavante	Parabubure	19	7732	30	257,7333333
JE	Xavante	Parabubure	18	7732	30	257,7333333
JE	Xavante	Parabubure	15	7732	30	257,7333333

JE	Xavante	Parabubure	17	7732	30	257,7333333
JE	Xavante	Parabubure	14	7732	30	257,7333333
JE	Xavante	Parabubure	13	7732	30	257,7333333
JE	Xavante	Parabubure	Xavante Parabubure	7732	30	257,7333333
JE	Xavante	Parabubure	Córrego da Mata	7732	30	257,7333333
JE	Xavante	Parabubure	2	7732	30	257,7333333
JE	Xavante	Parabubure	16	7732	30	257,7333333
JE	Xavante	Parabubure	3	7732	30	257,7333333
JE	Xavante	Parabubure	4	7732	30	257,7333333
JE	Xavante	Parabubure	5	7732	30	257,7333333
JE	Xavante	Parabubure	6	7732	30	257,7333333
JE	Xavante	Parabubure	7	7732	30	257,7333333
JE	Xavante	Parabubure	8	7732	30	257,7333333
JE	Xavante	Parabubure	9	7732	30	257,7333333
JE	Xavante	Parabubure	10	7732	30	257,7333333
JE	Xavante	Parabubure	11	7732	30	257,7333333
JE	Xavante	Parabubure	12	7732	30	257,7333333
JE	Xavante	Parabubure	20	7732	30	257,7333333
JE	Xavante	Parabubure	21	7732	30	257,7333333
JE	Xavante	Parabubure	22	7732	30	257,7333333
JE	Xavante	Parabubure	23	7732	30	257,7333333
JE	Xavante	Parabubure	24	7732	30	257,7333333
JE	Xavante	Parabubure	25	7732	30	257,7333333
JE	Xavante	Parabubure	26	7732	30	257,7333333
JE	Xavante	Parabubure	27	7732	30	257,7333333
JE	Xavante	Parabubure	28	7732	30	257,7333333
JE	Xavante	Parabubure	29	7732	30	257,7333333
JE	Xavante	Pimentel Barbosa	Pimentel Barbosa	1740	8	217,5
JE	Xavante	Pimentel Barbosa	Etênhirtipá	1740	8	217,5
JE	Xavante	Pimentel Barbosa	Wedera	1740	8	217,5
JE	Xavante	Pimentel Barbosa	Asererê	1740	8	217,5
JE	Xavante	Pimentel Barbosa	Canoa	1740	8	217,5
JE	Xavante	Pimentel Barbosa	Reata	1740	8	217,5
JE	Xavante	Pimentel Barbosa	Tanguro	1740	8	217,5
JE	Xavante	Pimentel Barbosa	Santa Rosa	1740	8	217,5
JE	Xavante	Pimentel Barbosa	Belém	1740	8	217,5
JE	Xavante	Sangradouro	Xavante Chão Preto	882	13	67,84615385
JE	Xavante	Sangradouro	2	882	13	67,84615385
JE	Xavante	Sangradouro	3	882	13	67,84615385
JE	Xavante	Sangradouro	4	882	13	67,84615385
JE	Xavante	Sangradouro	5	882	13	67,84615385
JE	Xavante	Sangradouro	6	882	13	67,84615385
JE	Xavante	Sangradouro	7	882	13	67,84615385
JE	Xavante	Sangradouro	8	882	13	67,84615385
JE	Xavante	Sangradouro	9	882	13	67,84615385
JE	Xavante	Sangradouro	10	882	13	67,84615385

JE	Xavante	Sangradouro	11	882	13	67,84615385
JE	Xavante	Sangradouro	12	882	13	67,84615385
JE	Xavante	Sangradouro	13	882	13	67,84615385
JE	Xavante	Sangradouro	14	882	13	67,84615385
JE	Xavante	São Marcos	São Marcos	3130	16	195,625
JE	Xavante	São Marcos	2	3130	16	195,625
JE	Xavante	São Marcos	3	3130	16	195,625
JE	Xavante	São Marcos	4	3130	16	195,625
JE	Xavante	São Marcos	5	3130	16	195,625
JE	Xavante	São Marcos	6	3130	16	195,625
JE	Xavante	São Marcos	7	3130	16	195,625
JE	Xavante	São Marcos	8	3130	16	195,625
JE	Xavante	São Marcos	9	3130	16	195,625
JE	Xavante	São Marcos	10	3130	16	195,625
JE	Xavante	São Marcos	11	3130	16	195,625
JE	Xavante	São Marcos	12	3130	16	195,625
JE	Xavante	São Marcos	13	3130	16	195,625
JE	Xavante	São Marcos	14	3130	16	195,625
JE	Xavante	São Marcos	15	3130	16	195,625
JE	Xavante	São Marcos	16	3130	16	195,625
JE	Xavante	Ubawawe	Ubawawe	499	5	99,8
JE	Xavante	Ubawawe	2	499	5	99,8
JE	Xavante	Ubawawe	3	499	5	99,8
JE	Xavante	Ubawawe	4	499	5	99,8
JE	Xavante	Ubawawe	6	499	5	99,8
JE	Xavante	Xavante Xavante	Chão Preto	255	1	255
JE	Xavante	Xavante Xavante	Marãiwatsédé	900	1	900
JE	Xavante	Wedeze	Wedezé	761	1	761
JE	Panara	Panara	Panará	542	4	135,5
JE	Panara	Panara	Sokârāsã	542	4	135,5
JE	Panara	Panara	Sokue	542	4	135,5
JE	Panara	Panara	Kotiko	542	4	135,5
JE	Suya	Suya	Kisêdjê	424	1	424
JE	Suya	Suya	Tapayuna Wawi	200	1	200
JE	Xakriaba	Xakriaba	Xacriabá	10000	27	370,3703704
JE	Xakriaba	Xakriaba	Xacriabá Rancharia	10000	27	370,3703704
JE	Xakriaba	Xakriaba	Riachinho	10000	27	370,3703704
JE	Xakriaba	Xakriaba	Defuntos	10000	27	370,3703704
JE	Xakriaba	Xakriaba	Embaúba	10000	27	370,3703704
JE	Xakriaba	Xakriaba	Itacarambizinho	10000	27	370,3703704
JE	Xakriaba	Xakriaba	Cesário	10000	27	370,3703704
JE	Xakriaba	Xakriaba	Pindaibas	10000	27	370,3703704
JE	Xakriaba	Xakriaba	Brejo da Mata Fome	10000	27	370,3703704
JE	Xakriaba	Xakriaba	Prata	10000	27	370,3703704
JE	Xakriaba	Xakriaba	Caatinginha	10000	27	370,3703704
JE	Xakriaba	Xakriaba	Riachinho	10000	27	370,3703704

JE	Xakriaba	Xakriaba	Riacho do Brejo	10000	27	370,3703704
JE	Xakriaba	Xakriaba	15	10000	27	370,3703704
JE	Xakriaba	Xakriaba	16	10000	27	370,3703704
JE	Xakriaba	Xakriaba	17	10000	27	370,3703704
JE	Xakriaba	Xakriaba	18	10000	27	370,3703704
JE	Xakriaba	Xakriaba	19	10000	27	370,3703704
JE	Xakriaba	Xakriaba	20	10000	27	370,3703704
JE	Xakriaba	Xakriaba	21	10000	27	370,3703704
JE	Xakriaba	Xakriaba	22	10000	27	370,3703704
JE	Xakriaba	Xakriaba	23	10000	27	370,3703704
JE	Xakriaba	Xakriaba	24	10000	27	370,3703704
JE	Xakriaba	Xakriaba	25	10000	27	370,3703704
JE	Xakriaba	Xakriaba	26	10000	27	370,3703704
JE	Xakriaba	Xakriaba	27	10000	27	370,3703704
JE	Xerente	Xerente	Xerente Funil	3509	2	1754,5
JE	Xerente	Xerente	Xerente	3509	2	1754,5
JE	Xokleng La Klano	Xokleng La Klano	Sede	2020	7	288,5714286
JE	Xokleng La Klano	Xokleng La Klano	Coqueiro	2020	7	288,5714286
JE	Xokleng La Klano	Xokleng La Klano	Palmeira	2020	7	288,5714286
JE	Xokleng La Klano	Xokleng La Klano	Bugio	2020	7	288,5714286
JE	Xokleng La Klano	Xokleng La Klano	Figueira	2020	7	288,5714286
JE	Xokleng La Klano	Xokleng La Klano	Toldo	2020	7	288,5714286
JE	Xokleng La Klano	Xokleng La Klano	Pavão	2020	7	288,5714286
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Anambé	Anambé 2	133	2	66,5
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Anambé	Anambé	133	2	66,5
Tupi-Guarani	Guarani Ocidental	Avá Argentina	S José	22400	124	180,6451613
Tupi-Guarani	Guarani Ocidental	Avá Argentina	Tape Iviti	22400	124	180,6451613
Tupi-Guarani	Guarani Ocidental	Avá Argentina	Algarobito	22400	124	180,6451613
Tupi-Guarani	Guarani Ocidental	Avá Argentina	Yacui	22400	124	180,6451613
Tupi-Guarani	Guarani Ocidental	Avá Argentina	Suinandi	22400	124	180,6451613
Tupi-Guarani	Guarani Ocidental	Avá Argentina	Mbaepotiporã	22400	124	180,6451613
Tupi-Guarani	Guarani Ocidental	Avá Argentina	Kuaray Jaci	22400	124	180,6451613
Tupi-Guarani	Guarani Ocidental	Avá Argentina	Zanza	22400	124	180,6451613
Tupi-Guarani	Guarani Ocidental	Avá Argentina	Iakarambei	22400	124	180,6451613
Tupi-Guarani	Guarani Ocidental	Avá Argentina	Opaete	22400	124	180,6451613
Tupi-Guarani	Guarani Ocidental	Avá Argentina	Fraile	22400	124	180,6451613
Tupi-Guarani	Guarani Ocidental	Avá Argentina	Kaa iva	22400	124	180,6451613
Tupi-Guarani	Guarani Ocidental	Avá Argentina	Mboepoty	22400	124	180,6451613
Tupi-Guarani	Guarani Ocidental	Avá Argentina	Yariguarenda	22400	124	180,6451613
Tupi-Guarani	Guarani Ocidental	Avá Argentina	Cheparavete	22400	124	180,6451613
Tupi-Guarani	Guarani Ocidental	Avá Argentina	Ivope	22400	124	180,6451613
Tupi-Guarani	Guarani Ocidental	Avá Argentina	Tetarará Reta	22400	124	180,6451613
Tupi-Guarani	Guarani Ocidental	Avá Argentina	Ivipiau	22400	124	180,6451613
Tupi-Guarani	Guarani Ocidental	Avá Argentina	Tata Yapi	22400	124	180,6451613
Tupi-Guarani	Guarani Ocidental	Avá Argentina	Tape Nyma	22400	124	180,6451613
Tupi-Guarani	Guarani Ocidental	Avá Argentina	Yaeka Yanderakueri	22400	124	180,6451613

Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Argentina	Iguatepegua	22400	124	180,6451613
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Argentina	Tapa Kavi	22400	124	180,6451613
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Argentina	Tapekavi	22400	124	180,6451613
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Argentina	Taperigua	22400	124	180,6451613
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Argentina	Tetangue Jekove	22400	124	180,6451613
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Argentina	Cabalito	22400	124	180,6451613
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Argentina	Ara Ikave	22400	124	180,6451613
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Argentina	Irupe	22400	124	180,6451613
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Argentina	Ivitipita	22400	124	180,6451613
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Argentina	Solasuti	22400	124	180,6451613
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Argentina	Yvate Pegua	22400	124	180,6451613
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Argentina	Bautista	22400	124	180,6451613
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Argentina	El Bananal	22400	124	180,6451613
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Argentina	200 anos	22400	124	180,6451613
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Argentina	Balut	22400	124	180,6451613
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Argentina	Ñandejari	22400	124	180,6451613
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Argentina	Evita	22400	124	180,6451613
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Argentina	Mytre	22400	124	180,6451613
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Argentina	Campo Chico	22400	124	180,6451613
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Argentina	El Tabacal	22400	124	180,6451613
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Argentina	V Guiarani	22400	124	180,6451613
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Argentina	El Progreso	22400	124	180,6451613
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Argentina	Nuevo Assentamiento	22400	124	180,6451613
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Argentina	V. Rale	22400	124	180,6451613
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Argentina	Avati	22400	124	180,6451613
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Argentina	Municipal	22400	124	180,6451613
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Argentina	Manero	22400	124	180,6451613
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Argentina	Yasitata	22400	124	180,6451613
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Argentina	Cherovakatu	22400	124	180,6451613
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Argentina	1	22400	124	180,6451613
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Argentina	Cherenta	22400	124	180,6451613
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Argentina	9 de Julio	22400	124	180,6451613
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Argentina	2	22400	124	180,6451613
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Argentina	Tuyunti	22400	124	180,6451613
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Argentina	Capiazuti	22400	124	180,6451613
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Argentina	Fátima	22400	124	180,6451613
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Argentina	El Milagro	22400	124	180,6451613
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Argentina	Tranquitas	22400	124	180,6451613
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Argentina	Yasendi Guasu	22400	124	180,6451613
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Argentina	La Loma	22400	124	180,6451613
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Argentina	3	22400	124	180,6451613
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Argentina	Peña	22400	124	180,6451613
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Argentina	El Ceibo	22400	124	180,6451613
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Argentina	Tetã kavi	22400	124	180,6451613
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Argentina	Iyivapetyrami	22400	124	180,6451613
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Argentina	San Antonio	22400	124	180,6451613

Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Argentina	Flor Bonita	22400	124	180,6451613
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Argentina	La Loma	22400	124	180,6451613
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Argentina	Mbaeyekourenda	22400	124	180,6451613
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Argentina	Campo Blanco	22400	124	180,6451613
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Argentina	Yandereta	22400	124	180,6451613
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Argentina	Piquirenda	22400	124	180,6451613
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Argentina	4	22400	124	180,6451613
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Argentina	La Pista	22400	124	180,6451613
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Argentina	Kuña	22400	124	180,6451613
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Argentina	Yasendi Katu	22400	124	180,6451613
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Argentina	5	22400	124	180,6451613
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Argentina	Carapari	22400	124	180,6451613
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Argentina	Campo Duran	22400	124	180,6451613
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Argentina	6	22400	124	180,6451613
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Argentina	Koembipe	22400	124	180,6451613
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Argentina	El Algarrobal	22400	124	180,6451613
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Argentina	Ikira	22400	124	180,6451613
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Argentina	7	22400	124	180,6451613
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Argentina	8	22400	124	180,6451613
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Argentina	S Francisco	22400	124	180,6451613
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Argentina	9	22400	124	180,6451613
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Argentina	S Santiago	22400	124	180,6451613
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Argentina	Tataendi	22400	124	180,6451613
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Argentina	Jesus y Pan	22400	124	180,6451613
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Argentina	Colonia 8	22400	124	180,6451613
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Argentina	Chevirate	22400	124	180,6451613
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Argentina	Las Palmeras	22400	124	180,6451613
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Argentina	Ivirarapo	22400	124	180,6451613
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Argentina	Irasi	22400	124	180,6451613
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Argentina	Yandeko	22400	124	180,6451613
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Argentina	Peti Karandai	22400	124	180,6451613
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Argentina	Tata	22400	124	180,6451613
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Argentina	Cuape	22400	124	180,6451613
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Argentina	Kuaray	22400	124	180,6451613
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Argentina	Guape	22400	124	180,6451613
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Argentina	1	22400	124	180,6451613
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Argentina	2	22400	124	180,6451613
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Argentina	3	22400	124	180,6451613
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Argentina	4	22400	124	180,6451613
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Argentina	5	22400	124	180,6451613
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Argentina	6	22400	124	180,6451613
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Argentina	7	22400	124	180,6451613
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Argentina	109	22400	124	180,6451613
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Argentina	110	22400	124	180,6451613
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Argentina	111	22400	124	180,6451613
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Argentina	112	22400	124	180,6451613

Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Argentina	113	22400	124	180,6451613
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Argentina	114	22400	124	180,6451613
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Argentina	115	22400	124	180,6451613
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Argentina	116	22400	124	180,6451613
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Argentina	117	22400	124	180,6451613
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Argentina	118	22400	124	180,6451613
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Argentina	119	22400	124	180,6451613
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Argentina	121	22400	124	180,6451613
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Argentina	122	22400	124	180,6451613
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Argentina	123	22400	124	180,6451613
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Argentina	124	22400	124	180,6451613
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Jaguarenda	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Iguaperenda	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Tetapiau	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Yerovearenda	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Laguna	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	La Grampa	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Ñaurenda	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Panandi	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Campo Grande	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Palmar	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Avá	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	La Pachal	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Kerembarenda	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Icuarenda	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Tembipe	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Avá	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Koemaguasu	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Sarandita	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Iguitindy	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Santa Rosa	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Aguairenda	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Floresta	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Aguairendita	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Cañitas	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Caiza	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Ayururenda	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Carapari	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Tembipe	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	S Francisco	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Seca	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Yaguakua	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Yuti	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Kapiquazuti	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Cañon	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Taquito	55423	304	182,3125

Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Guazurenda	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Puesto 1	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Ñacaruazu	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Mberenda	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	La Costa	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Sachapera	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Suaranito	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Cañada	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Lagunitas	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Chimeo	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Timboitiguazu	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Nazareno	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Água Rica	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Pozo de Anta	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Chotokepiu	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Karaguatarenda	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Palos Blancos	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Guacareta	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Trampite	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Alto Sarsos	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Kararanda	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Saparembia	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Potrenillos	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Salado Grande	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	St Antonio	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Arenal	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Alto Iupaguazu	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Chalana Vieja	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	F. Viejo	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Tayrenda	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Itaparãra	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Yukiporo	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Kumarandoti	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Kagua	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Chimeo	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Coloto Norte	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Tucante	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Yuati	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Puesto Garcia	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Taiguati	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Yukimbia	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Ivopeiti	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Tabasai	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Tiguita	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	San Augustin	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Yumbia	55423	304	182,3125

Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Tetaguazu	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Tomatirenda	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Moko Mokai	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Karintinde	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Ñaurenda	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Los Narranjos	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Yariremba	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Laguna	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Itačkise	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Yuki Kaipendi	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Laurel	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Inte	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Ivavirende	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Akaguazu	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Kamatindi	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Guirasai	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Tiguipa	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Mevirati	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Yaire	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Molino	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Tetandi	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Teguipa	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Timboicito	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	San José	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Chimbe	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Kaapuku	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	S. Jorge	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Totoral	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Anguaguazu	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Petirenda	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Mboikovo	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Gari	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Ñancaroiza	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Vila Hermosa	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	El Vinal	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Itatiki	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Yapi	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Algarobal	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Kuruyuki	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Tasete	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Yaperenda	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Pueblo Nuevo	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Mborigua	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Arenal	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Itangua	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Ipitakuape	55423	304	182,3125

Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Ivo	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Kamatindi	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Isipoti	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Kasapa	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Mandiyuri	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Guasuigua	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Guaraka	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Itakise	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Takiperenda	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Itapendi	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Yvykuati	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Poço del Monte	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	V. Espereanza	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Ñaurenda	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Totorenda	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Tartagalito	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Yukereti	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Alto Karapari	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Bajo Karapari	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Rodeo	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Itakatia	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	San Antonio	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Guararapo	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Pipi Itiyuru	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Puerto Veijo	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Itikupe	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Sapiraguemirin	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Itananbikua	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Yadumbia	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Salinas	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Pipi Parirenda	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Valecitos	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	St Rita	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Cañadillas	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Alto Cerimi	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Matara	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Okita	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Urundaiti	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Yaiti	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Ivieka	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Yobaitindi	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Siraopampa	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Tatarenda Nuevo	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	C. Segura	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Guachindi	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Casa Alta	55423	304	182,3125

Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Capararirrenda	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Avá	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Rincon Chico	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Irenda	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Kasapa	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Machipo	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Mborevigua	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Piriti	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Rancho Novo	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Eiti	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Pipirenda	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Tarenda	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Mocomocal	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Pampa Redonda	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Kaipepe	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Moreviti	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Taperillas	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Kapiguasuti	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Guirapukuti	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Chorritos Alto	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	San Lorenzo	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Ivavirapinta	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Kapirenda	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Itaiemi	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	El Timau	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Sinai	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Akãe	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	San Izidro	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Loz Pozos	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Pocitos	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Takuru	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Taputami	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Parlamento	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Itayovai	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Pampa Yuru	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Choroqueti	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Saipuru	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Kurupaiti	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Aguairenda	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Kuruyuki	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Tentapiau	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	La Junta	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Iguasurenda	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Javilo	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Salitral	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Guirarurarenda	55423	304	182,3125

Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Palmarito	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Guirapáiete	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Igmiri	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Chesi	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Sausalito	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Itaimbemi	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Los Bordos	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Machareti	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Itai	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Kuruguakua	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Karaguatarenda	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Masavi	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Yumao	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Estacion Aimiri	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Guariri	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Yaguarenda	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Ivitioporã	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	El Carmen	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Curichi	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Yasitata	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	San José Obrero	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Puerto Viejo	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Takovo	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Tunalito	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Tetami	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Yateirenda	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Piraicito	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Abapó Viejo	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Cotoca	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	Yuki	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	250	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	251	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	252	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	253	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	254	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	255	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	256título	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	257	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	258	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	259	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	260	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	261	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	262	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	263	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	264	55423	304	182,3125
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Bolivia	265	55423	304	182,3125

Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Paraguai	San Lazaro	2885	13	221,9230769
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Paraguai	Virgen del Carmen	2885	13	221,9230769
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Paraguai	Uje Lhavos	2885	13	221,9230769
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Paraguai	San Manjui	2885	13	221,9230769
Tupi-Guarani	Guarani Occidental	Avá Paraguai	San Nivacle	2885	13	221,9230769
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Aikewara	Aikewara Sororó	383	3	127,6666667
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Aikewara	Aikewara / Tuwa	383	3	127,6666667
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Aikewara	3	383	3	127,6666667
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	2	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	3	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	4	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	5	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	6	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	7	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	8	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	9	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	10	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	11	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	12	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	13	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	14	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	15	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	16	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	17	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	18	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	19	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	20	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	21	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	22	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	23	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	24	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	25	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	26	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	27	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	28	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	29	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	30	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	1	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	31	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	32	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	33	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	34	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	35	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	36	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	37	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	38	27616	243	113,6460905

Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	39	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	40	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	41	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	42	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	43	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	44	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	45	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	46	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	47	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	48	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	49	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	50	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	52	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	51	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	53	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	54	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	55	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	56	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Araweté	Juruāti	442	7	63,14285714
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Araweté	Ipixuna	442	7	63,14285714
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Araweté	Ta'akati	442	7	63,14285714
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Araweté	Pakanã	442	7	63,14285714
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Araweté	Paratatsi	442	7	63,14285714
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Araweté	Araditi	442	7	63,14285714
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Araweté	Ajuruti	442	7	63,14285714
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Asurini Tocantins	Asurini Tocantins	565	6	94,16666667
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Asurini Tocantins	3	565	6	94,16666667
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Asurini Tocantins	2	565	6	94,16666667
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Asurini Tocantins	4	565	6	94,16666667
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Asurini Tocantins	5	565	6	94,16666667
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Avá-Canoeiro	Taego Awā	40	3	13,33333333
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Avá-Canoeiro	Ināwebóhona	40	3	13,33333333
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Avá-Canoeiro	Avá-Canoeiro	40	3	13,33333333
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	Bacu 3	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	Bacu 2	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	Bacurizinho	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	Bacu 5	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	Bacu 4	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	6	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	7o	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	8	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	9	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	10	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	11	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	12	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	13	27616	243	113,6460905

Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	58	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	59	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	60	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	Tiracambu	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	Maçaranduba	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	Awá	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	1	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	2	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	1	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	3	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	4	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	5	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	He	Asurini Xingu	106	1	106
Tupi-Guarani	Complexo Maira	He	Amanayé /Sarauá	178	2	89
Tupi-Guarani	Complexo Maira	He	Amanayé Barreirinha	178	2	89
Tupi-Guarani	Complexo Maira	He	Anambé 2	133	2	66,5
Tupi-Guarani	Complexo Maira	He	Anambé	133	2	66,5
Tupi-Guarani	Complexo Maira	He	Juruãti	442	7	63,14285714
Tupi-Guarani	Complexo Maira	He	Ipixuna	442	7	63,14285714
Tupi-Guarani	Complexo Maira	He	Ta'akati	442	7	63,14285714
Tupi-Guarani	Complexo Maira	He	Pakanã	442	7	63,14285714
Tupi-Guarani	Complexo Maira	He	Paratatsi	442	7	63,14285714
Tupi-Guarani	Complexo Maira	He	Araditi	442	7	63,14285714
Tupi-Guarani	Complexo Maira	He	Ajuruti	442	7	63,14285714
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	Nova Mayri	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	Bito Moreira	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	Felipe Bone	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	Lagoa Bonita I	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	Zé Luis	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	Leite	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	Castelo	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	Bernardino	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	Muçum	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	1	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	2	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	3	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	4	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	5	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	6	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	7	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	8	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	1	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	2	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	3	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Parakana	Paranowaona	1000	18	55,55555556
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Parakana	Paranoita	1000	18	55,55555556

Tupi-Guarani	Complexo Maira	Parakana	Itaoenawa	1000	18	55,55555556
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Parakana	Paranoawe	1000	18	55,55555556
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Parakana	Itaygara	1000	18	55,55555556
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Parakana	Parano'a	1000	18	55,55555556
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Parakana	Maroxewara	1000	18	55,55555556
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Parakana	Apyretewa	452	5	90,4
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Parakana	O'ayga	1000	18	55,55555556
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Parakana	Paranatinga	1000	18	55,55555556
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Parakana	Arawayga	1000	18	55,55555556
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Parakana	Xaraira	1000	18	55,55555556
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Parakana	Xataopawa	1000	18	55,55555556
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Parakana	Itaygo'a	1000	18	55,55555556
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Parakana	Inatarona	1000	18	55,55555556
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Parakana	Paranoema	1000	18	55,55555556
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Parakana	Itapeyga	1000	18	55,55555556
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Parakana	Inaxiganga	1000	18	55,55555556
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Parakana	Paranoona	1000	18	55,55555556
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Parakana	Apyterawa	452	5	90,4
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Parakana	Xingu	452	5	90,4
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Parakana	Paranopiona	452	5	90,4
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Parakana	Xahy Tata	452	5	90,4
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Parakana	Kwarahya Pia	452	5	90,4
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	Areião	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	Piçarra Preta	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	Novo Planeta	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	Tabocal	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	Januário	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	7	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	1	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	2	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	3	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	4	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	5	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	7	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	8	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	10	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	9	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	11	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	1	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	2	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	3	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	4	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	5	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	6	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	7	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	8	27616	243	113,6460905

Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	9	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	10	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	11	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	12	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	13	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	14	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	15	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Tapirapé	Myryxytawā	950	9	105,5555556
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Tapirapé	Tovajaatawā	950	9	105,5555556
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Tapirapé	Tapiparanytawā	950	9	105,5555556
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Tapirapé	Wiriatawā	950	9	105,5555556
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Tapirapé	Tapi'itawā	950	9	105,5555556
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Tapirapé	Tawyao	950	9	105,5555556
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Tapirapé	Tapi/ Kara 1	950	9	105,5555556
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Tapirapé	Majyritawā	950	9	105,5555556
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Tapirapé	Tapi Araguaia 2	950	9	105,5555556
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Tembé	19	1945	38	51,18421053
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Tembé	18	1945	38	51,18421053
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Tembé	16	1945	38	51,18421053
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Tembé	12	1945	38	51,18421053
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Tembé	guamá	1945	38	51,18421053
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Tembé	11	1945	38	51,18421053
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Tembé	13	1945	38	51,18421053
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Tembé	17	1945	38	51,18421053
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Tembé	14	1945	38	51,18421053
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Tembé	Tembé/ Turé	1945	38	51,18421053
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Tembé	Tembé/ Marakaxi	1945	38	51,18421053
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Tembé	Alta	1945	38	51,18421053
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Tembé	Mangueira	1945	38	51,18421053
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Tembé	Ikatu	1945	38	51,18421053
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Tembé	Sussuarana	1945	38	51,18421053
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Tembé	15	1945	38	51,18421053
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Tembé	Faveira	1945	38	51,18421053
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Tembé	Pedra de amolar	1945	38	51,18421053
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Tembé	Teko Haw	1945	38	51,18421053
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Tembé	Canindé	1945	38	51,18421053
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Tembé	Ikatu	1945	38	51,18421053
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Tembé	Cocalzinho	1945	38	51,18421053
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Tembé	guamá	1945	38	51,18421053
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Tembé	Turiwara	1945	38	51,18421053
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Tembé	Santa Maria	1945	38	51,18421053
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Tembé	Areal	1945	38	51,18421053
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Tembé	20	1945	38	51,18421053
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Tembé	Turé II	1945	38	51,18421053
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Tembé	tembé tuti	1945	38	51,18421053
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Tembé	3	1945	38	51,18421053

Tupi-Guarani	Complexo Maira	Tembé	21	1945	38	51,18421053
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Tembé	22	1945	38	51,18421053
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Tembé	23	1945	38	51,18421053
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Tembé	24	1945	38	51,18421053
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Tembé	25	1945	38	51,18421053
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Tembé	27	1945	38	51,18421053
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Tembé	28	1945	38	51,18421053
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	Geralda	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	Sibrino	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	Bonita	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	4	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	5	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	6	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	9	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	7	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	2	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	1	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	3	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	13	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	5	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	6	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	12	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	8	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	4	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	10	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	11	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	14	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	15	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	16	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	17	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Guajajara	18	27616	243	113,6460905
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Wajapi	Hukuru	2150	45	47,77777778
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Wajapi	Parjaka	2150	45	47,77777778
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Wajapi	Okara	2150	45	47,77777778
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Wajapi	JuruYwry	2150	45	47,77777778
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Wajapi	Kamuta	2150	45	47,77777778
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Wajapi	Kurawari	2150	45	47,77777778
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Wajapi	Wyraury	2150	45	47,77777778
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Wajapi	Sewery	2150	45	47,77777778
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Wajapi	KuraniYty	2150	45	47,77777778
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Wajapi	Urumuraty	2150	45	47,77777778
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Wajapi	Tomepokwar	2150	45	47,77777778
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Wajapi	Yjyró	2150	45	47,77777778
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Wajapi	Nyjaty	2150	45	47,77777778
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Wajapi	Ytawa	2150	45	47,77777778
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Wajapi	Okakai	2150	45	47,77777778

Tupi-Guarani	Complexo Maira	Wajapi	Uruwaity	2150	45	47,77777778
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Wajapi	Ywyotó	2150	45	47,77777778
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Wajapi	Mariri	2150	45	47,77777778
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Wajapi	Açaizal	2150	45	47,77777778
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Wajapi	Jakane	2150	45	47,77777778
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Wajapi	Jawarary	2150	45	47,77777778
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Wajapi	Marakai	2150	45	47,77777778
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Wajapi	Karavavó	2150	45	47,77777778
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Wajapi	Kupai	2150	45	47,77777778
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Wajapi	Ywyrareta	2150	45	47,77777778
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Wajapi	Akaju	2150	45	47,77777778
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Wajapi	Jakaré	2150	45	47,77777778
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Wajapi	Ysingu	2150	45	47,77777778
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Wajapi	Sunará	2150	45	47,77777778
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Wajapi	Taitetuna	2150	45	47,77777778
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Wajapi	Aramba	2150	45	47,77777778
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Wajapi	Cinco minutos	2150	45	47,77777778
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Wajapi	Kuruwaty	2150	45	47,77777778
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Wajapi	Okoraity	2150	45	47,77777778
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Wajapi	Ari	2150	45	47,77777778
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Wajapi	Parakae	2150	45	47,77777778
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Wajapi	Kujare	2150	45	47,77777778
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Wajapi	Ytumiti	2150	45	47,77777778
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Wajapi	Alto Oyapoque	2150	45	47,77777778
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Wajapi	2	2150	45	47,77777778
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Wajapi	3	2150	45	47,77777778
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Wajapi	Trout Sauts	2150	45	47,77777778
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Wajapi	2	2150	45	47,77777778
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Wajapi	3	2150	45	47,77777778
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Wajapi	4	2150	45	47,77777778
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Zoe	1	295	6	49,16666667
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Zoe	2	295	6	49,16666667
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Zoe	3	295	6	49,16666667
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Zoe	4	295	6	49,16666667
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Zoe	5	295	6	49,16666667
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Zoe	6	295	6	49,16666667
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Zoe	7	295	6	49,16666667
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Emerillon	Emerillon	400	8	50
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Emerillon	Emerillon	400	8	50
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Emerillon	3	400	8	50
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Emerillon	4	400	8	50
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Emerillon	5	400	8	50
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Emerillon	6	400	8	50
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Emerillon	7	400	8	50
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Emerillon	8	400	8	50
Tupi-Guarani	Outros	Guaja	Guaja/ Araribóia	468	5	93,6

Tupi-Guarani	Outros	Guaja	Guaja/ Guamá	468	5	93,6
Tupi-Guarani	Outros	Guaja	Guaja/ Caru	468	5	93,6
Tupi-Guarani	Outros	Guaja	Guaja/ Awá	468	5	93,6
Tupi-Guarani	Outros	Guarasugwe	El Povenir	400	1	400
Tupi-Guarani	Outros	Guayaki	Guayaki	1942	8	242,75
Tupi-Guarani	Outros	Guayaki	Guayaki	1942	8	242,75
Tupi-Guarani	Outros	Guayaki	Guayaki	1942	8	242,75
Tupi-Guarani	Outros	Guayaki	Guayaki	1942	8	242,75
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Kaapor	1	2000	19	105,2631579
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Kaapor	Turiaçu	2000	19	105,2631579
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Kaapor	2	2000	19	105,2631579
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Kaapor	3	2000	19	105,2631579
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Kaapor	4	2000	19	105,2631579
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Kaapor	5	2000	19	105,2631579
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Kaapor	6	2000	19	105,2631579
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Kaapor	7	2000	19	105,2631579
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Kaapor	8	2000	19	105,2631579
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Kaapor	9	2000	19	105,2631579
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Kaapor	10	2000	19	105,2631579
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Kaapor	11	2000	19	105,2631579
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Kaapor	12	2000	19	105,2631579
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Kaapor	13	2000	19	105,2631579
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Kaapor	14	2000	19	105,2631579
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Kaapor	15	2000	19	105,2631579
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Kaapor	16	2000	19	105,2631579
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Kaapor	18	2000	19	105,2631579
Tupi-Guarani	Complexo Maira	Kaapor	19	2000	19	105,2631579
Tupi-Guarani	Kagwahiva	Amondawa	2	190	3	63,33333333
Tupi-Guarani	Kagwahiva	Amondawa	Amondawa	190	3	63,33333333
Tupi-Guarani	Kagwahiva	Amondawa	Kanindé	190	3	63,33333333
Tupi-Guarani	Kagwahiva	Apiaka	Apiaká / Isolados	850	7	121,4285714
Tupi-Guarani	Kagwahiva	Apiaka	Apiaká / Munduruku	850	7	121,4285714
Tupi-Guarani	Kagwahiva	Apiaka	6	850	7	121,4285714
Tupi-Guarani	Kagwahiva	Apiaka	5	850	7	121,4285714
Tupi-Guarani	Kagwahiva	Apiaka	1	850	7	121,4285714
Tupi-Guarani	Kagwahiva	Apiaka	2	850	7	121,4285714
Tupi-Guarani	Kagwahiva	Apiaka	5	850	7	121,4285714
Tupi-Guarani	Kagwahiva	Jiahui	10	115	2	57,5
Tupi-Guarani	Kagwahiva	Jiahui	Diahui	115	2	57,5
Tupi-Guarani	Kagwahiva	Jupau	Limão	123	6	20,5
Tupi-Guarani	Kagwahiva	Jupau	Alto Jamari	123	6	20,5
Tupi-Guarani	Kagwahiva	Jupau	Linha 621	123	6	20,5
Tupi-Guarani	Kagwahiva	Jupau	Linha 623	123	6	20,5
Tupi-Guarani	Kagwahiva	Jupau	Aldeia Nova	123	6	20,5
Tupi-Guarani	Kagwahiva	Jupau	Alto Juru	123	6	20,5
Tupi-Guarani	Kagwahiva	Karipuna	Karipuna	55	1	55

Tupi-Guarani	Kagwahiva	Rio Pardo	2	26	2	13
Tupi-Guarani	Kagwahiva	Rio Pardo	3	26	2	13
Tupi-Guarani	Kagwahiva	Kawaweite	4	2482	43	57,72093023
Tupi-Guarani	Kagwahiva	Kawaweite	3	2482	43	57,72093023
Tupi-Guarani	Kagwahiva	Kawaweite	4	2482	43	57,72093023
Tupi-Guarani	Kagwahiva	Kawaweite	9	2482	43	57,72093023
Tupi-Guarani	Kagwahiva	Kawaweite	7	2482	43	57,72093023
Tupi-Guarani	Kagwahiva	Kawaweite	8	2482	43	57,72093023
Tupi-Guarani	Kagwahiva	Kawaweite	6	2482	43	57,72093023
Tupi-Guarani	Kagwahiva	Kawaweite	2	2482	43	57,72093023
Tupi-Guarani	Kagwahiva	Kawaweite	Batelão	2482	43	57,72093023
Tupi-Guarani	Kagwahiva	Kawaweite	Apiaká - Kayabi	2482	43	57,72093023
Tupi-Guarani	Kagwahiva	Kawaweite	9	2482	43	57,72093023
Tupi-Guarani	Kagwahiva	Kawaweite	3	2482	43	57,72093023
Tupi-Guarani	Kagwahiva	Kawaweite	2	2482	43	57,72093023
Tupi-Guarani	Kagwahiva	Kawaweite	2	2482	43	57,72093023
Tupi-Guarani	Kagwahiva	Kawaweite	7	2482	43	57,72093023
Tupi-Guarani	Kagwahiva	Kawaweite	6	2482	43	57,72093023
Tupi-Guarani	Kagwahiva	Kawaweite	Kayabi	2482	43	57,72093023
Tupi-Guarani	Kagwahiva	Kawaweite	3	2482	43	57,72093023
Tupi-Guarani	Kagwahiva	Kawaweite	Kawaiwete	2482	43	57,72093023
Tupi-Guarani	Kagwahiva	Kawaweite	4	2482	43	57,72093023
Tupi-Guarani	Kagwahiva	Kawaweite	10	2482	43	57,72093023
Tupi-Guarani	Kagwahiva	Kawaweite	4	2482	43	57,72093023
Tupi-Guarani	Kagwahiva	Kawaweite	5	2482	43	57,72093023
Tupi-Guarani	Kagwahiva	Kawaweite	Kawaiwete	2482	43	57,72093023
Tupi-Guarani	Kagwahiva	Kawaweite	PIX	2482	43	57,72093023
Tupi-Guarani	Kagwahiva	Kawaweite	Rio Arrais	2482	43	57,72093023
Tupi-Guarani	Kagwahiva	Kawaweite	Arraias 2	2482	43	57,72093023
Tupi-Guarani	Kagwahiva	Kawaweite	PIX 2	2482	43	57,72093023
Tupi-Guarani	Kagwahiva	Kawaweite	PIX 3	2482	43	57,72093023
Tupi-Guarani	Kagwahiva	Kawaweite	Apiacá KAibi 2	2482	43	57,72093023
Tupi-Guarani	Kagwahiva	Kawaweite	Ap Kaiabi 3	2482	43	57,72093023
Tupi-Guarani	Kagwahiva	Kawaweite	AP KA 4	2482	43	57,72093023
Tupi-Guarani	Kagwahiva	Kawaweite	ap Kai 5	2482	43	57,72093023
Tupi-Guarani	Kagwahiva	Kawaweite	ap Kai 6	2482	43	57,72093023
Tupi-Guarani	Kagwahiva	Kawaweite	Ap ka 7	2482	43	57,72093023
Tupi-Guarani	Kagwahiva	Kawaweite	Kaiabi mund 1	2482	43	57,72093023
Tupi-Guarani	Kagwahiva	Kawaweite	kaiabi mundu 2	2482	43	57,72093023
Tupi-Guarani	Kagwahiva	Kawaweite	kaiabi mund 3	2482	43	57,72093023
Tupi-Guarani	Kagwahiva	Kawaweite	kaibi mund 4	2482	43	57,72093023
Tupi-Guarani	Kagwahiva	Kawaweite	kaiabi mund 5	2482	43	57,72093023
Tupi-Guarani	Kagwahiva	Kawaweite	kaiabi mund 6	2482	43	57,72093023
Tupi-Guarani	Kagwahiva	Kawaweite	kaibi mund 7	2482	43	57,72093023
Tupi-Guarani	Kagwahiva	Kawaweite	batelão 2	2482	43	57,72093023
Tupi-Guarani	Kagwahiva	Parintintin	Parintintin/ Ipixuna	270	3	90

Tupi-Guarani	Kagwahiva	Parintintin	1	270	3	90
Tupi-Guarani	Kagwahiva	Parintintin	2	270	3	90
Tupi-Guarani	Kagwahiva	Piripkura	Piripkura	2	1	2
Tupi-Guarani	Kagwahiva	Tenharim	Tenharim/ Sepoti	962	14	68,71428571
Tupi-Guarani	Kagwahiva	Tenharim	Tenharim/ Marmelos B	962	14	68,71428571
Tupi-Guarani	Kagwahiva	Tenharim	Tenharim/ Igarapé Preto	962	14	68,71428571
Tupi-Guarani	Kagwahiva	Tenharim	2	962	14	68,71428571
Tupi-Guarani	Kagwahiva	Tenharim	7	962	14	68,71428571
Tupi-Guarani	Kagwahiva	Tenharim	8	962	14	68,71428571
Tupi-Guarani	Kagwahiva	Tenharim	1	962	14	68,71428571
Tupi-Guarani	Kagwahiva	Tenharim	5	962	14	68,71428571
Tupi-Guarani	Kagwahiva	Tenharim	6	962	14	68,71428571
Tupi-Guarani	Kagwahiva	Tenharim	2	962	14	68,71428571
Tupi-Guarani	Kagwahiva	Tenharim	3	962	14	68,71428571
Tupi-Guarani	Kagwahiva	Tenharim	4	962	14	68,71428571
Tupi-Guarani	Kagwahiva	Tenharim	9	962	14	68,71428571
Tupi-Guarani	Kagwahiva	Tenharim	11	962	14	68,71428571
Tupi-Guarani	Kagwahiva	Yuma	Yuma	4	1	4
Tupi-Guarani	Kokama Omagua	Kokama	Palmar	800	3	266,6666667
Tupi-Guarani	Kokama Omagua	Kokama	Yanayucaco	11307	59	191,6440678
Tupi-Guarani	Kokama Omagua	Kokama	57	11307	59	191,6440678
Tupi-Guarani	Kokama Omagua	Kokama	58	11307	59	191,6440678
Tupi-Guarani	Kokama Omagua	Kokama	59	11307	59	191,6440678
Tupi-Guarani	Kokama Omagua	Kokama	San Lorenzo	11307	59	191,6440678
Tupi-Guarani	Kokama Omagua	Kokama	Loreto	11307	59	191,6440678
Tupi-Guarani	Kokama Omagua	Kokama	Kokama Cocamilla/ Putumayo	11307	59	191,6440678
Tupi-Guarani	Kokama Omagua	Kokama	Kokama/ Ucayali	11307	59	191,6440678
Tupi-Guarani	Kokama Omagua	Kokama	Kokama/ Marañon	11307	59	191,6440678
Tupi-Guarani	Kokama Omagua	Kokama	Lagunas	11307	59	191,6440678
Tupi-Guarani	Kokama Omagua	Kokama	Nauta	11307	59	191,6440678
Tupi-Guarani	Kokama Omagua	Kokama	Santa Rosa	11307	59	191,6440678
Tupi-Guarani	Kokama Omagua	Kokama	Contamana	11307	59	191,6440678
Tupi-Guarani	Kokama Omagua	Kokama	Iquitos	11307	59	191,6440678
Tupi-Guarani	Kokama Omagua	Kokama	Água Negra	11307	59	191,6440678
Tupi-Guarani	Kokama Omagua	Kokama	Cocamilla/ Huallanga	11307	59	191,6440678
Tupi-Guarani	Kokama Omagua	Kokama	Cocamilla/ Marañon	11307	59	191,6440678
Tupi-Guarani	Kokama Omagua	Kokama	San Miguel	11307	59	191,6440678
Tupi-Guarani	Kokama Omagua	Kokama	Bom Intento	11307	59	191,6440678
Tupi-Guarani	Kokama Omagua	Kokama	Requena	11307	59	191,6440678
Tupi-Guarani	Kokama Omagua	Kokama	San Lorenzo	11307	59	191,6440678
Tupi-Guarani	Kokama Omagua	Kokama	Chanchamayo	11307	59	191,6440678
Tupi-Guarani	Kokama Omagua	Kokama	Puerto Industrial	11307	59	191,6440678
Tupi-Guarani	Kokama Omagua	Kokama	Santa Maria	11307	59	191,6440678
Tupi-Guarani	Kokama Omagua	Kokama	Selva Alegre	11307	59	191,6440678
Tupi-Guarani	Kokama Omagua	Kokama	cocoama i	11307	59	191,6440678

Tupi-Guarani	Kokama Omagua	Kokama	Lagunas	11307	59	191,6440678
Tupi-Guarani	Kokama Omagua	Kokama	Achual Tipisca	11307	59	191,6440678
Tupi-Guarani	Kokama Omagua	Kokama	Maranon II	11307	59	191,6440678
Tupi-Guarani	Kokama Omagua	Kokama	Kokama	11307	59	191,6440678
Tupi-Guarani	Kokama Omagua	Kokama	San Pedro	11307	59	191,6440678
Tupi-Guarani	Kokama Omagua	Kokama	Ulpayaco	11307	59	191,6440678
Tupi-Guarani	Kokama Omagua	Kokama	cocamilla Aipena	11307	59	191,6440678
Tupi-Guarani	Kokama Omagua	Kokama	San Antonio	11307	59	191,6440678
Tupi-Guarani	Kokama Omagua	Kokama	Nanay	11307	59	191,6440678
Tupi-Guarani	Kokama Omagua	Kokama	Tierra Blanca	11307	59	191,6440678
Tupi-Guarani	Kokama Omagua	Kokama	Ioreto	11307	59	191,6440678
Tupi-Guarani	Kokama Omagua	Kokama	Sucusari	11307	59	191,6440678
Tupi-Guarani	Kokama Omagua	Kokama	Urarinaas	11307	59	191,6440678
Tupi-Guarani	Kokama Omagua	Kokama	Acurucay	11307	59	191,6440678
Tupi-Guarani	Kokama Omagua	Kokama	Quistohoa	11307	59	191,6440678
Tupi-Guarani	Kokama Omagua	Kokama	Flor de Punga	11307	59	191,6440678
Tupi-Guarani	Kokama Omagua	Kokama	Miraflores	11307	59	191,6440678
Tupi-Guarani	Kokama Omagua	Kokama	San Antonio	11307	59	191,6440678
Tupi-Guarani	Kokama Omagua	Kokama	Sarayu	11307	59	191,6440678
Tupi-Guarani	Kokama Omagua	Kokama	Napo	11307	59	191,6440678
Tupi-Guarani	Kokama Omagua	Kokama	Kokama/ Ucayalli	11307	59	191,6440678
Tupi-Guarani	Kokama Omagua	Kokama	Pacaya	11307	59	191,6440678
Tupi-Guarani	Kokama Omagua	Kokama	Pevas	11307	59	191,6440678
Tupi-Guarani	Kokama Omagua	Kokama	San Pablo	11307	59	191,6440678
Tupi-Guarani	Kokama Omagua	Kokama	Cahuacuri	11307	59	191,6440678
Tupi-Guarani	Kokama Omagua	Kokama	Requena	11307	59	191,6440678
Tupi-Guarani	Kokama Omagua	Kokama	Nauta	11307	59	191,6440678
Tupi-Guarani	Kokama Omagua	Kokama	Chimbote	11307	59	191,6440678
Tupi-Guarani	Kokama Omagua	Kokama	Isla Ronda	800	3	266,6666667
Tupi-Guarani	Kokama Omagua	Kokama	cocoama	11307	59	191,6440678
Tupi-Guarani	Kokama Omagua	Kokama	56	11307	59	191,6440678
Tupi-Guarani	Kokama Omagua	Kokama	Santa Teresa	11307	59	191,6440678
Tupi-Guarani	Kokama Omagua	Kokama	Nazaret	800	3	266,6666667
Tupi-Guarani	Kokama Omagua	Kokama	Kokama/ Prosperidade	156	1	156
Tupi-Guarani	Kokama Omagua	Kokama	Kokama/ São Sebastião	494	1	494
Tupi-Guarani	Kokama Omagua	Kokama	Kokama/ Acapuri	237	1	237
Tupi-Guarani	Kokama Omagua	Kokama	Kokama/ Barro Alto	62	1	62
Tupi-Guarani	Kokama Omagua	Kokama	Kokama/ Riozinho	196	1	196
Tupi-Guarani	Kokama Omagua	Kokama	Kokama/ Santa Cruz	339	1	339
Tupi-Guarani	Kokama Omagua	Kokama	Kokama/ Guanabara	382	1	382
Tupi-Guarani	Kokama Omagua	Kokama	Kokama/ São Domingos	604	1	604
Tupi-Guarani	Kokama Omagua	Kokama	Kokama/ Espírito Santo	425	1	425
Tupi-Guarani	Kokama Omagua	Kokama	Kokama/ Ilha do Camaleão	565	1	565
Tupi-Guarani	Kokama Omagua	Kokama	Kokama / Sapotal	524	1	524
Tupi-Guarani	Kokama Omagua	Kokama	Kokama/ Lago do Correio	50	1	50

Tupi-Guarani	Kokama Omagua	Omagua	Barreira	875	9	97,22222222
Tupi-Guarani	Kokama Omagua	Omagua	Igarapé Grande	875	9	97,22222222
Tupi-Guarani	Kokama Omagua	Omagua	Cajuhiri	875	9	97,22222222
Tupi-Guarani	Kokama Omagua	Omagua	Jaquiri	875	9	97,22222222
Tupi-Guarani	Kokama Omagua	Omagua	Manaus	875	9	97,22222222
Tupi-Guarani	Kokama Omagua	Omagua	Nossa Senhora da Saúde	875	9	97,22222222
Tupi-Guarani	Kokama Omagua	Omagua	Fonte boa	875	9	97,22222222
Tupi-Guarani	Kokama Omagua	Omagua	Betel	875	9	97,22222222
Tupi-Guarani	Kokama Omagua	Omagua	Tururucari-Uka	875	9	97,22222222
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Kaiowa Brasil	Ñanderu Maragatu	1218	1	1218
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Kaiowa Brasil	Pirakuá	473	1	473
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Kaiowa Brasil	Dourados	8166	1	8166
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Kaiowa Brasil	Panambizinho	301	1	301
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Kaiowa Brasil	Taquara	202	1	202
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Kaiowa Brasil	Caarapó	4283	1	4283
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Kaiowa Brasil	Arroio Korá	65	1	65
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Kaiowa Brasil	Apapeguá	510	1	510
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Kaiowa Brasil	Jarará	440	1	440
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Kaiowa Brasil	Jaguapiré	44	1	44
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Kaiowa Brasil	Cerrito	136	1	136
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Kaiowa Brasil	Jaguari	355	1	355
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Kaiowa Brasil	Kokuey	150	1	150
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Kaiowa Brasil	Guasuti	323	1	323
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Kaiowa Brasil	Guaimbé	570	1	570
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Kaiowa Brasil	Bálsamo	1	1	1
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Kaiowa Brasil	Amambai	6153	1	6153
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Kaiowa Brasil	Koku'e	148	1	148
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Kaiowa Brasil	Guyraroká	156	1	156
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Kaiowa Brasil	Taquaperi	3339	1	3339
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Kaiowa Brasil	Sassoró	2064	1	2064
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Kaiowa Brasil	Lima Campo	160	1	160
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Kaiowa Brasil	Iguatemi I	1793	1	1793
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Kaiowa Brasil	Amambaiepegua I	78	1	78
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Kaiowa Brasil	Takuaraty	391	1	391
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Kaiowa Brasil	Rancho Jacaré	395	1	395
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Kaiowa Brasil	Sete Cerros	242	1	242
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Kaiowa Brasil	Jata Yvary	480	1	480
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Kaiowa Brasil	Limão Verde	1171	1	1171
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Kaiowa Brasil	Sucuriy	101	1	101
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Kaiowa Brasil	Panambi	848	1	848
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Kaiowa Brasil	Yvy Katu	22	1	22
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Kaiowa Brasil	Jaguapiré	860	1	860
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Kaiowa Brasil	Amambaiepegua	293	1	293
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Kaiowa Brasil	Urucuty	12	1	12
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Kaiowa Brasil	M'barakay	327	1	327

Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Kaiowa Brasil	Porto Lindo	123	1	123
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Kaiowa Brasil	Pirajui	390	1	390
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Kaiowa Brasil	Jaguapiru	6696	1	6696
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Kaiowa Paraguai	Apyka Renda'i	100	1	100
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Kaiowa Paraguai	Yvangusu	74	1	74
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Kaiowa Paraguai	Taviterã	386	1	386
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Kaiowa Paraguai	Pikykoa	580	1	580
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Kaiowa Paraguai	Yvyra'ija	103	1	103
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Kaiowa Paraguai	Takuarenju	138	1	138
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Kaiowa Paraguai	Cerro Puka	87	1	87
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Kaiowa Paraguai	Guyra Keha	22	1	22
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Kaiowa Paraguai	Pypyku	132	1	132
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Kaiowa Paraguai	Jesuka Venda	188	1	188
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Kaiowa Paraguai	Ita Jeguaka	467	1	467
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Kaiowa Paraguai	Jeguahaty	132	1	132
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Kaiowa Paraguai	Yva Mindy	88	1	88
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Kaiowa Paraguai	Kapi'itindy	145	1	145
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Kaiowa Paraguai	Cerro Akangue	572	1	572
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Kaiowa Paraguai	Jaguati	330	1	330
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Kaiowa Paraguai	Yete Poty	217	1	217
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Kaiowa Paraguai	Mba'e Ñemi	132	1	132
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Kaiowa Paraguai	Sapukái	144	1	144
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Kaiowa Paraguai	Ñundiari	151	1	151
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Kaiowa Paraguai	Pirity	53	1	53
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Kaiowa Paraguai	Ka'aguy Poty Rori	75	1	75
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Kaiowa Paraguai	Mba'e Marangatu	190	1	190
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Kaiowa Paraguai	Ypyju	113	1	113
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Kaiowa Paraguai	Tava Mboae	411	1	411
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Kaiowa Paraguai	Jeroky Oka	105	1	105
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Kaiowa Paraguai	Pariri	632	1	632
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Kaiowa Paraguai	Itaju	285	1	285
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Kaiowa Paraguai	Jakaira Potrerito	149	1	149
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Kaiowa Paraguai	Yvy Ata'i	132	1	132
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Kaiowa Paraguai	Mbarakay	204	1	204
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Kaiowa Paraguai	Tajy	323	1	323
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Kaiowa Paraguai	Yryvu'y	6	1	6
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Kaiowa Paraguai	Ita Pavusu	379	1	379
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Kaiowa Paraguai	Gua'ay	48	1	48
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Kaiowa Paraguai	Panampi'y	109	1	109
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Kaiowa Paraguai	Pirary	426	1	426
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Kaiowa Paraguai	Nueva Virginia	100	1	100
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Kaiowa Paraguai	Jakaira	190	1	190
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Kaiowa Paraguai	Takuaguy Ogue	168	1	168
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Kaiowa Paraguai	Apykajegua	44	1	44
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Kaiowa Paraguai	Ita Guasu	226	1	226
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Kaiowa Paraguai	Yvypyte	1101	1	1101

Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Kaiowa Paraguai	Nuapy	348	1	348
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Kaiowa Paraguai	Yvy Kui	73	1	73
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Kaiowa Paraguai	Sati	129	1	129
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Kaiowa Paraguai	Yvyty Rovi	57	1	57
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Kaiowa Paraguai	Mbokaja'i	183	1	183
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Kaiowa Paraguai	Piraymi	315	1	315
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Kaiowa Paraguai	Ita Poty	129	1	129
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Kaiowa Paraguai	Takuairetiy	159	1	159
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Kaiowa Paraguai	Guysa Ñe'e	86	1	86
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Kaiowa Paraguai	Y Moroti	52	1	52
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Kaiowa Paraguai	Pysyry	337	1	337
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Kaiowa Paraguai	Yrapey	308	1	308
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Kaiowa Paraguai	2	232	1	232
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Kaiowa Paraguai	Mba'e 3	326	1	326
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Argentina	Guavira Poty	39	1	39
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Argentina	Ka'aguy Porã	90	1	90
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Argentina	Pindó Poty	59	1	59
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Argentina	Tekoa Guarani	38	1	38
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Argentina	Arandu	207	1	207
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Argentina	Yriapú	147	1	147
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Argentina	Pozo Azul	124	1	124
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Argentina	El Pocito	30	1	30
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Argentina	Virgem María	32	1	32
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Argentina	Ka'aguy Poty	300	1	300
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Argentina	Tacuapi	37	1	37
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Argentina	Tape Pyau	55	1	55
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Argentina	Nuevo Amanecer	86	1	86
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Argentina	Guavira Poty	122	1	122
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Argentina	Peruti	430	1	430
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Argentina	Jachi Porá	142	1	142
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Argentina	Fortin Mbororé	430	1	430
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Argentina	La Inter	51	1	51
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Argentina	Y Aka Pora	36	1	36
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Argentina	Cuñia Piru	69	1	69
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Argentina	Yhopý Poty	94	1	94
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Argentina	Santa Ana Miri	36	1	36
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Argentina	Eldorado	50	1	50
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Argentina	Yvoty Okara	24	1	24
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Argentina	Ara Poty	46	1	46
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Argentina	Ñamandu	58	1	58
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Argentina	Paraje	20	1	20
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Argentina	Fractran	300	1	300
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Argentina	Liners	40	1	40
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Argentina	Jejy	201	1	201
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Argentina	Guapoy	49	1	49
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Argentina	Alecrim	64	1	64

Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Argentina	Montes Carlo	70	1	70
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Argentina	Arroyo Isla	45	1	45
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Argentina	Yva Pyti	41	1	41
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Argentina	Ka'atymi	36	1	36
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Argentina	Iguá Pora	46	1	46
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Argentina	Caramelito	34	1	34
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Argentina	St Miri	50	1	50
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Argentina	Tajy Poty	41	1	41
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Argentina	Pindo Poty	77	1	77
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Argentina	Guaporayty	27	1	27
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Argentina	Guiray	77	1	77
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Argentina	Chafariz	96	1	96
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Argentina	Sapukai	35	1	35
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Argentina	Y Ovy	36	1	36
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Argentina	Ka'a Kupe	33	1	33
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Argentina	Chapai	48	1	48
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Argentina	Ka'a Poty	60	1	60
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Argentina	Yboti Miri	57	1	57
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Argentina	Yakutinga	74	1	74
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Argentina	Kokueri	36	1	36
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Argentina	Ivy Poty	107	1	107
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Argentina	Tupã Mbae	41	1	41
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Argentina	Ojo de Agua	65	1	65
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Argentina	Yatemi	60	1	60
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Argentina	Pai Antonio Martinez	55	1	55
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Argentina	El Chapa	59	1	59
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Argentina	Tierra Blanca	65	1	65
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Argentina	Tekoa Miri	91	1	91
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Argentina	Ka'aguy Miri	36	1	36
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Argentina	Katupiry	200	1	200
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Argentina	Kapii poty	34	1	34
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Argentina	Tekoa Ima	30	1	30
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Argentina	Yaka Miri	46	1	46
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Argentina	Tekoa Porã	60	1	60
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Argentina	Karai	43	1	43
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Argentina	Passarela Pyahu	55	1	55
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Argentina	Ivy Raity	73	1	73
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Brasil	Marrecas	76	1	76
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Brasil	Palmeirinha	128	1	128
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Brasil	Koenju	200	1	200
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Brasil	Coxilha da Cruz	128	1	128
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Brasil	Rio da Areia	141	1	141
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Brasil	Água Santa	41	1	41
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Brasil	Rio Branco	94	1	94
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Brasil	Tekoa Marangatu	68	1	68
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Brasil	Kuaray Haxa	22	1	22

Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Brasil	Barra do Ouro	83	1	83
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Brasil	Parati Mirim	171	1	171
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Brasil	Pacheca	72	1	72
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Brasil	Chimbangue	20	1	20
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Brasil	Arandu Mirim	28	1	28
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Brasil	Massiambu	57	1	57
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Brasil	Ka'aguy Poty	55	1	55
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Brasil	Arroio do Conde	70	1	70
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Brasil	Kaaguy Poty Nonoai	50	1	50
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Brasil	Araponga	40	1	40
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Brasil	Guaviraty	44	1	44
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Brasil	Pindoty	42	1	42
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Brasil	Karaguata Poty	6	1	6
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Brasil	Kuaray Guata Porã	26	1	26
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Brasil	Araça'i PR	77	1	77
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Brasil	Ribeirão Silveira	474	1	474
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Brasil	Petim/Arasaty	40	1	40
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Brasil	Ka'aguy Mirin	19	1	19
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Brasil	Nhu Poty	37	1	37
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Brasil	Ponta da Formiga	32	1	32
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Brasil	Inhacapetum	180	1	180
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Brasil	Jaikoaty	42	1	42
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Brasil	Tupã Nhe'ê Kretã	27	1	27
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Brasil	Água Grande	53	1	53
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Brasil	Ka'aguy Hovy	90	1	90
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Brasil	Pakurity	130	1	130
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Brasil	Tapy'i	35	1	35
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Brasil	Tekoa Jevy	32	1	32
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Brasil	Pindoty SC	84	1	84
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Brasil	Jejyty	24	1	24
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Brasil	Itaoca	90	1	90
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Brasil	Pindoty SP	50	1	50
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Brasil	Piraque Açu	20	1	20
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Brasil	Guaviraty	45	1	45
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Brasil	Cambirela	15	1	15
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Brasil	Sete Barras	126	1	126
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Brasil	Irapuã	77	1	77
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Brasil	Amba Porã	67	1	67
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Brasil	Morro Alto	59	1	59
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Brasil	Pirai	155	1	155
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Brasil	Yvy Ju	41	1	41
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Brasil	Tarumã	42	1	42
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Brasil	Guaviraty Poty	112	1	112
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Brasil	Tenondé Porã	113	1	113
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Brasil	Krukutu	254	1	254
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Brasil	Barragem	867	1	867

Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Brasil	Cantagalo	145	1	145
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Brasil	Takuari	492	1	492
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Brasil	Promirim	175	1	175
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Brasil	Águas Brancas	39	1	39
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Brasil	Morro dos Cavalos	119	1	119
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Brasil	Jaraguá	650	1	650
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Brasil	Varzinha	64	1	64
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Brasil	Mbiguaçu	114	1	114
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Brasil	Ibirama	44	1	44
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Brasil	Piquiri	12	1	12
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Brasil	Yakã Porã	20	1	20
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Brasil	Linha Guarani	32	1	32
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Brasil	Salto do Jacuí	423	1	423
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Brasil	Limeira	18	1	18
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Brasil	Cacique Doble	70	1	70
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Brasil	Mato Preto	80	1	80
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Brasil	Rio da Lebre	123	1	123
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Brasil	Pinhal	364	1	364
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Brasil	Ka'aguy Guaxy	58	1	58
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Brasil	Ka'aguy Ovy Porã	73	1	73
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Brasil	Nheengatu	77	1	77
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Brasil	Sapukai	379	1	379
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Brasil	Boa Esperança	93	1	93
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Brasil	Araçaty	40	1	40
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Brasil	Jahape	17	1	17
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Brasil	Campo Bonito	32	1	32
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Brasil	Caiera Velha	20	1	20
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Brasil	Capivari	60	1	60
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Brasil	Aguapeu	106	1	106
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Brasil	Uruiy	59	1	59
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Brasil	Itapuã	35	1	35
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Brasil	Guarita	45	1	45
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Brasil	Taim	13	1	13
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Brasil	Ocoy	77	1	77
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Brasil	Itamarã	142	1	142
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Brasil	Ara Ovy	27	1	27
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Brasil	Pindo Poty	20	1	20
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Brasil	Pindo Mirin	98	1	98
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Vya Pave	647	1	647
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Vya Renda	235	1	235
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Bolas Kua	36	1	36
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Tapyi Kue	153	1	153
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Takuaro	103	1	103
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Vega Kue	175	1	175
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Arroio Hû	105	1	105
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Naranjito	288	1	288

Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Ka'aguy Pa'u	41	1	41
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Koe'ju Itapuá	71	1	71
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Kokuere Guasu	106	1	106
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Yakai	179	1	179
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Arroyo Moroti Itapuá	40	1	40
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	San Rafael	17	1	17
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Tajay	77	1	77
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Ka'a Poty	31	1	31
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Arroio Moroty Viju	136	1	136
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Kura'i	152	1	152
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Paso Itá	137	1	137
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Tuna	66	1	66
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Kue Rugua	46	1	46
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Yvy Pave	42	1	42
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Nance	95	1	95
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Mboi Kua	95	1	95
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Vi'a Pave	647	1	647
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Ñu Apua	184	1	184
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Ovenia	148	1	148
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Naranjay	47	1	47
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Yryvu Kua	63	1	63
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Kupai	18	1	18
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Ypa'u	228	1	228
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Santa Terezita	213	1	213
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Kambay	57	1	57
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Takuaro	131	1	131
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Isla Hu	162	1	162
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Rancho Kuna	38	1	38
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Escalera	51	1	51
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Teju	80	1	80
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Joyvy	100	1	100
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Ykua Porã	94	1	94
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	San Martin	77	1	77
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Pondo'i	68	1	68
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Punta Porã	100	1	100
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Pindoty	43	1	43
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Ñu Hovi	211	1	211
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Cerrito	189	1	189
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	225	20	1	20
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	toro Kangue	97	1	97
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Mbarigui	114	1	114
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Tekoha Porã Campito	42	1	42
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Tekoa Miri Poty	120	1	120
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Amamba'i	97	1	97
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Paraje Puku	69	1	69
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Ka'atymi	156	1	156

Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Arroio Guazu	421	1	421
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Ypachi	331	1	331
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Ko'ê Pyahu	88	1	88
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Pindo'i	68	1	68
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	San Juan	359	1	359
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Jaguary	476	1	476
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Nueva Esperanza	330	1	330
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Uruká'u	24	1	24
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Yvyryvate	128	1	128
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Tovatory	73	1	73
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Tajy Poty	77	1	77
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Mbokajá Yguazu	206	1	206
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Yvu	470	1	470
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Yvykui Jova'i	120	1	120
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Núa'avyju	32	1	32
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Ñembiara	117	1	117
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Panambi	19	1	19
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Zayas Kue	535	1	535
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Santa Tereza	653	1	653
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Ka'aguy Poty	183	1	183
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Tekoa Porã	43	1	43
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Yvy Moroti	395	1	395
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Mbokaja'i	255	1	255
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Puentecito	118	1	118
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Tamandua	70	1	70
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Amambay	97	1	97
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Campito Kuruka'u	24	1	24
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Ita Poty	44	1	44
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Rancho Kunha	38	1	38
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Kaatymi	273	1	273
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Yakai	179	1	179
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Nu Apua	112	1	112
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Cancio Kue	46	1	46
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Nu rugua	242	1	242
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Ka'aguy Pa'u	98	1	98
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Cheiró Ara Poty	93	1	93
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Pindo'i Cuantrillo	477	1	477
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Takuarusu	183	1	183
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Tekoha Pyaho Cecina	54	1	54
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Ykuã Porã Caazapá	226	1	226
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Ypeti	398	1	398
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Ytu	56	1	56
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Yvytymi 18	154	1	154
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Jukeri Tunai	202	1	202
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Jukeri Cerro Pe	19	1	19
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Jukeri Cerro seis	32	1	32

Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Jukeri Karanda	100	1	100
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Jukeri Arroz	189	1	189
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Jukeri Tres Marias	77	1	77
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Karumbey	45	1	45
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Ñu Kañy	177	1	177
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Mberu	23	1	23
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	M'boi Kae	53	1	53
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Pindo'i Itapuá	36	1	36
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Pindoju	43	1	43
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Tingwasu	22	1	22
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Arroyo Paloma	132	1	132
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Guapo'y Itapuá	93	1	93
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Taguato Sauco	44	1	44
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Ysapy'y	35	1	35
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	9	22	1	22
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Tuna Guazu	132	1	132
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Jatytay'i	20	1	20
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Arroyo Kora	41	1	41
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Y Aka Marangatu	69	1	69
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Arasa Poty	54	1	54
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Ka'aguy Poty Loma clavel	183	1	183
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Tapysaguy	96	1	96
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Kambay Itapuá	57	1	57
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Pastoreo	113	1	113
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Potrero	102	1	102
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Paraiso	22	1	22
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Ka'atymi	101	1	101
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Manduviju	76	1	76
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Ñu Hovy	30	1	30
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Comunidad Pindo	140	1	140
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Jakutinga	101	1	101
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Pykasu Ygua	72	1	72
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Guavirami	138	1	138
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Ka'aguy Poty Alto Paraná	104	1	104
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Takuaju Poty	37	1	37
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Carrera Kue	68	1	68
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Puerto Gimenez	80	1	80
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Puerto Peninsula	44	1	44
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Puesto Kue	147	1	147
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Ka'a Jovai	223	1	223
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Karanday	102	1	102
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Remanso Toro	162	1	162
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Arroyo Moroty Canndeyu	51	1	51
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Montania	153	1	153
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Pakuri	70	1	70

Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Yvy Porã	24	1	24
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	San Antonio	34	1	34
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Montani Quinta Linea	51	1	51
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Takuari	73	1	73
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Yvy ju	30	1	30
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Kavaju Paso	118	1	118
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Narandy	97	1	97
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Y Apy	40	1	40
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Cañadita	23	1	23
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Koeju Poty	13	1	13
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Yvy Katu	104	1	104
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Barranco Apy	30	1	30
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Mbya Paraguai	Kressburgo	105	1	105
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Argentina	Passarela Pyau	78	1	78
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Argentina	Guayayvi Poty	212	1	212
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Argentina	Kokue Poty	118	1	118
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Brasil	Caarapó	516	1	516
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Brasil	Arroio Korá	29	1	29
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Brasil	Cerrito	398	1	398
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Brasil	Tekoha Verá Tupã'i	67	1	67
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Brasil	Dourados	607	1	607
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Brasil	Amabaí	499	1	499
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Brasil	Ywyty Guasu	60	1	60
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Brasil	Iguatemipecuá I	205	1	205
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Brasil	Itariri	66	1	66
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Brasil	Mbiguaçu	70	1	70
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Brasil	Tekoha Marangatu	186	1	186
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Brasil	Laranjinha	230	1	230
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Brasil	Ocoy	743	1	743
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Brasil	Araguaju	412	1	412
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Brasil	Jaguari	383	1	383
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Brasil	Araribá	96	1	96
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Brasil	Ribeirão Silveira	105	1	105
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Brasil	Añetete	510	1	510
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Brasil	Itaóca	20	1	20
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Brasil	Morro dos Cavalos	180	1	180
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Brasil	Barãozinho	117	1	117
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Brasil	Jaguapire	32	1	32
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Brasil	Tenondé Porã	230	1	230
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Brasil	Tupiniquim	7	1	7
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Brasil	Guarita	17	1	17
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Brasil	Caieira Velha	20	1	20
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Brasil	Tekoha Porã	519	1	519
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Brasil	Peruíbe	31	1	31
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Brasil	Doble	216	1	216
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Brasil	Toldo Chimbangué	84	1	84

Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Brasil	Piaçaguera	254	1	254
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Brasil	Takuaperi	202	1	202
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Brasil	Jarará	303	1	303
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Brasil	Votouro	43	1	43
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Brasil	Ywy Katu	263	1	263
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Brasil	Ñandeva	12	1	12
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Brasil	Djaiko Aty	42	1	42
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Brasil	Tekoha Jevy	32	1	32
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Brasil	Pinhalzinho	129	1	129
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Brasil	Ywy Pora	60	1	60
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Brasil	São Jerônimo	220	1	220
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Brasil	Nonoai	90	1	90
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Brasil	Araça'i	73	1	73
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Brasil	Jata Yvary	480	1	480
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Brasil	Takuari	492	1	492
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Brasil	Sassoró	12	1	12
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Brasil	Sombreiro	209	1	209
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Brasil	Ypoi	869	1	869
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Brasil	Potrero Guaçu	252	1	252
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Brasil	Pirajui	1750	1	1750
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Brasil	Jaraguá	13	1	13
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Brasil	Itaporanga	31	1	31
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Brasil	Limão Verde	4	1	4
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Brasil	Panambi	10	1	10
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Brasil	Panambizinho	3	1	3
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Brasil	Sete Cerros	27	1	27
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Brasil	Sucuri	14	1	14
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Brasil	Porto Lindo	3564	1	3564
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Brasil	Guaymbe	575	1	575
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Brasil	Guayry	314	1	314
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Paraguai	Aguae	212	1	212
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Paraguai	Tekoha Ryapu	28	1	28
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Paraguai	Tekoha Porã	290	1	290
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Paraguai	Tekoha Poty Verá	68	1	68
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Paraguai	Kaninde	44	1	44
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Paraguai	Yvy Poñy	17	1	17
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Paraguai	Santa Carolina	356	1	356
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Paraguai	Ka'aguy Roky	82	1	82
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Paraguai	Kapi'lvary	53	1	53
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Paraguai	Y Porã Poty	127	1	127
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Paraguai	Uruku Poty	50	1	50
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Paraguai	Arroio Mokoi	178	1	178
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Paraguai	Kirito	585	1	585
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Paraguai	Ypety	247	1	247
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Paraguai	Tahekui	142	1	142
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Paraguai	Yvoty Hui	57	1	57

Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Paraguai	Ka'a Poty	40	1	40
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Paraguai	Takuaju Poty	154	1	154
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Paraguai	Ko'e Ju	60	1	60
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Paraguai	Tekoha Pyahu	144	1	144
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Paraguai	Arroio Guasu	257	1	257
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Paraguai	Jukyry	204	1	204
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Paraguai	Mbokaja'i	34	1	34
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Paraguai	1º de março	150	1	150
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Paraguai	Fortuna	1172	1	1172
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Paraguai	Ka'aguy Poty	189	1	189
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Paraguai	Mariscal	102	1	102
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Paraguai	Ka'aguy Yvate	91	1	91
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Paraguai	Arroz Tigué	83	1	83
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Paraguai	Teko Joja	24	1	24
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Paraguai	Tajy Poty	92	1	92
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Paraguai	Bajada Guasu	81	1	81
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Paraguai	Ka'aty Miri	42	1	42
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Paraguai	Horqueta Mi	27	1	27
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Paraguai	Cerro Pytã	135	1	135
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Paraguai	Carioca	40	1	40
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Paraguai	Felicidad	143	1	143
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Paraguai	Cerro Verde	84	1	84
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Paraguai	Guyra Keha	62	1	62
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Paraguai	Ka'aty Miri	83	1	83
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Paraguai	Okara Poty	45	1	45
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Paraguai	Cerro Capin	199	1	199
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Paraguai	Ñu'i	59	1	59
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Paraguai	Tekoha Kamba	36	1	36
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Paraguai	Tekoha Poty Pyahu	144	1	144
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Paraguai	Tuna Poty	18	1	18
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Paraguai	Curuguaty	52	1	52
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Paraguai	Nueva Esperanza	8	1	8
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Paraguai	Akaray Miri	693	1	693
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Paraguai	Arroio Piro'y	71	1	71
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Paraguai	Paso Jovai	20	1	20
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Paraguai	Pindoju	95	1	95
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Paraguai	Yy Akã Poty	43	1	43
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Paraguai	Tajy Poty	52	1	52
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Paraguai	Cristo Rey	24	1	24
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Paraguai	Paso Real	105	1	105
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Paraguai	Itaymi	52	1	52
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Paraguai	Yvyapy Katu	64	1	64
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Paraguai	Isla Jovai	49	1	49
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Paraguai	Takua Miri	78	1	78
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Paraguai	Y Akaju	11	1	11
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Paraguai	Tries Nascentes	223	1	223

Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Paraguai	Km 15	71	1	71
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Paraguai	Yy Apy Piro'i	17	1	17
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Paraguai	Mba'e Katu	13	1	13
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Paraguai	Veraro	6	1	6
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Paraguai	Y Hovi	114	1	114
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Paraguai	Takuapu	92	1	92
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Paraguai	Guyraju Miri	74	1	74
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Paraguai	Ykua Viju	39	1	39
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Paraguai	Tatu Kue	135	1	135
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Paraguai	Santa Ana	90	1	90
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Paraguai	Ysaka	23	1	23
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Paraguai	Yvu Porã	16	1	16
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Paraguai	Jetyty Miri	65	1	65
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Paraguai	Itavo Guarani	183	1	183
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Paraguai	Mytuy	95	1	95
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Paraguai	Takuari	42	1	42
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Paraguai	12 de juno	67	1	67
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Paraguai	Ynambu Ygua	63	1	63
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Paraguai	Japay	15	1	15
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Paraguai	Ka'aguy Porã Poty	83	1	83
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Paraguai	Tekoha Ka'a Poty	16	1	16
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Paraguai	Tekoha Yvy Poty	57	1	57
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Paraguai	Parakau Keha	28	1	28
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Paraguai	Nueva Esperanza	82	1	82
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Paraguai	Ara Pyahu	40	1	40
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Paraguai	Takua Poty	45	1	45
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Paraguai	Britez Kue	17	1	17
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Paraguai	Lagunita	49	1	49
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Paraguai	Mbo'i Jagua	568	1	568
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Paraguai	Ytu	30	1	30
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Paraguai	Y Apo	56	1	56
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Paraguai	Yvy Pyahu	46	1	46
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Paraguai	Ygary Poty	48	1	48
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Paraguai	Ko'ê Poty Pyahu	42	1	42
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Paraguai	Ita Poty	82	1	82
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Paraguai	San Antonio	84	1	84
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Paraguai	Y Ryapu	85	1	85
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Paraguai	Itanarami	287	1	287
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Paraguai	Yy Paraná	75	1	75
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Paraguai	Ka'api'Itindy	8	1	8
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Paraguai	Nueva Estrella	71	1	71
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Paraguai	Ko'e Poty	108	1	108
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Paraguai	Y Apy	529	1	529
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Paraguai	Yva Poty	100	1	100
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Paraguai	Takuarita	155	1	155
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Paraguai	Tekoha Miri	46	1	46

Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Paraguai	Y'upa	43	1	43
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Paraguai	Chpa Kue	117	1	117
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Paraguai	Aldea Azul	199	1	199
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Paraguai	Caaguazu	236	1	236
Tupi-Guarani	Guarani Oriental	Nandeva Paraguai	San Juan	186	1	186
Tupi-Guarani	Guarani Ocidental	Sirono	Ibiato	448	2	224
Tupi-Guarani	Guarani Ocidental	Sirono	Ngirai	448	2	224
Tupi-Guarani	Guarani Ocidental	Yuki	Mbia Recuate Yuki	250	1	250
Tupi-Guarani	Outros	Xeta	Xetá	74	3	24,66666667
Tupi-Guarani	Outros	Xeta	Xetá	74	3	24,66666667
Tupi-Guarani	Outros	Xeta	Xetá	74	3	24,66666667